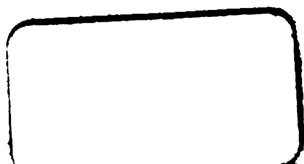

NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07025005 9





ETIK

AF HANS EDFELDT

STOCKHOLM
ADOLF JOHNSONS FÖRLAG

Pris: 6 Kronor

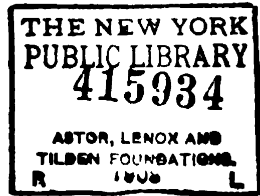
ETIK

AF

HANS EDFELDT.



STOCKHOLM,
ADOLF JOHNSONS FÖRLAG.



NORRKÖPING
JOHAN JÖNSONS BOKTRYCKERIAKTIEBOLAG
1907.

Förord.

Det arbete, som härmed öfverlämnas åt offentligheten, utgör hufvudsakligen en framställning och utveckling af Chr. Jac. Boströms sedelära. Denna del af Boströms filosofi har såsom ett sammanhängande helt förut icke varit i tryck tillgänglig. Det enda, som i detta ämne är utgifvet, är — utom flera akademiska afhandlingar af betydande vetenskapligt värde — Sigurd Ribbings anteckningar efter Boströms offentliga föreläsningar öfver Etiken under läsåret 1847—8, hvilka anteckningar finnas intagna i 5:te bandet af Kungl. humanistiska vetenskapssamfundets skrifter 1897. Men dessa anteckningar äro gjorda utan tanke på deras utgifvande för offentligheten och hafva därför endast kortfattad och sammanträngd form.

Värdet af Boströms sedelära har af alla varit erkändt. Äfven den grundlige kännaren af Boströms filosofi, Sigurd Ribbing, erkänner den rena och höga moraliska anda, som genomgår Boströms sedelära och han erinrar äfven om den entusiasm, med hvilken dessa läror mottogos af Boströms åhörare, bland hvilka äfven Ribbing själf under en lång följd af år befann sig.

Med förevarande arbete har författaren, såsom med sina öfriga filosofiska skrifter, åsyftat att göra sin Lärare Boströms filosofiska lärobyggnad känd och förstådd samt att än vidare utveckla och fullkomna hennes innehåll. Och därmed har han äfven velat gagna isynnerhet den studerande ungdomen vid våra högskolor.

Uppsala i Augusti 1907.
Författaren.

Innehållsförteckning.

Innehållsförteckning.



Tryckfel:

Sidan 164, raden 12 uppifrån står: ἀπονιά, läs ἀπονία

Sidan 167, raden 15 nedifrån står: δικαιοσύμη, läs δικαιοσύνη.

Sidan 185, raden 8 uppifrån står: κατασυβεβηκός, läs κατασυμβεβηκός.

» » » 13 nedifrån står: δυναμειόν, läs δύναμει ὄν.

Sidan 187, raden 16 uppifrån står: ἄρεξις, läs ὄρεξις.

Sidan 273, raden 6 nedifrån står: ὑμοίωμα, läs ὁμοίωμα.

Sidan 275, raden 11 uppifrån står: λογισεικόν, läs λογιστικόν.

Sidan 281, raden 19 nedifrån står: τό ἐπιχονρυκόν, läs τὸ ἐπικουρικόν.

Om Etikens förhållande till den populära sedeläran.

Sedeläran framträder i tvänne former, nämligen dels såsom scientifik eller vetenskaplig sedelära och dels såsom ovetenskaplig eller s. k. populär sedelära. Det är tydligt, att dessa icke kunna skilja sig från hvarandra i anseende till innehållet. De måste båda ha moraliskt eller sedligt innehåll, såvida de skola motsvara sitt namn. En sedelära med osedligt innehåll är motsägelse. Häraf följer, att dessa sedeläror endast kunna skilja sig från hvarandra i anseende till formen eller sättet, hvarpå ett och samma moraliska eller sedliga innehåll är i dem gifvet. Den vetenskapliga sedeläran har sitt organ i förståndet och innehåller begrepp eller tankar om sitt föremål, sedligheten; den populära sedeläran däremot har till organ föreställningsförmågan och innehåller ett mer eller mindre utbildadt, ordnadt och sammanhängande föreställningssätt om samma föremål, sedligheten eller det sedliga lifvet.

Huru förhålla sig dessa båda former af sedelära till hvarandra? Den populära sedeläran är hvad man ock kallar erfarenhet, nämligen andlig, moralisk eller sedlig erfarenhet, d. ä. erfarenhet af det sedliga lifvets innehåll. Och det är från denna erfarenhet, som den vetenskapliga sedeläran hämtar sitt innehåll, då förståndet icke kan skapa eller frambringa sitt innehåll, utan förutsätter det såsom gifvet i erfarenheten. Den populära sedeläran måste därför vara gifven och verklig innan den vetenskapliga sedeläran kan komma till stånd eller framträda. Den populära sedeläran och dess föremål förhålla sig till den vetenskapliga sedeläran så, som de empiriska veten-

skaperna och den sinnliga värld, om hvilken de handla, förhålla sig till de rationella vetenskaperna eller till filosofien i det hela. De empiriska vetenskaperna äro anledning, villkor och förutsättning för filosofiens möjlighet och så är förhållandet äfven här. Då denna fråga kommer att fullständigare behandlas längre fram i vårt arbete, skola vi här icke vidare uppehålla oss vid densamma utan öfvergå nu omedelbart till den vetenskapliga sedeläran.

Om Etikens allmännaste bestämningar.

Den vetenskapliga sedeläran eller Etiken har följande bestämningar: Den är 1) en vetenskap, 2) en filosofisk vetenskap och 3) en praktisk filosofisk vetenskap, som 4) är skild från hvarje annan del af den praktiska filosofien.

Såsom vetenskap är Etiken ett systematiskt vetande. Vetandet är en apodiktisk eller en allmängiltig och nödvändig kunskap. *Kunskapen* åter är en objektivt giltig förnimmelse eller en förnimmelse, som innebär närvaro för medvetandet af någonting, som är eller som bestämmer medvetandet. Från subjektiv *synpunkt sedd* är kunskapen en medveten förnimmelse och från *objektiv synpunkt* ett varande eller väsen i vidsträckt mening, som är förnimmelsens innehåll. I formellt afseende eller med afseende på sin giltighetsgrund äro kunskaperna dels assertoriska, dels problematiska och dels apodiktiska. Den assertoriska kunskapen eger giltighet för varseblifningen och sinnet och kallas erfarenhet i lägre bemärkelse, den problematiska kunskapen eger giltighet för inbillningskraften eller för föreställningsförmågan i inskränkt bemärkelse och kallas tro eller mening, d. ä. subjektivt giltig kunskap; den apodiktiska kunskapen åter eger giltighet för förståndet och kallas vetande.

Till sitt innehåll är kunskapen dels empirisk och dels rationell eller filosofisk. Den förras innehåll och objekt är fenomenet, det blott i och för oss varande; den senares innehåll och objekt däremot är väsendet, det i och för sig själft varande.

Vetandet kallas äfven dels tänkande eller tanke och dels begripande eller begrepp. Vetandet uttrycker förnimmandet apodikticitet eller visshet, tänkandet dess objektivitet eller sanning och begripandet dess intensitet eller klarhet. Begreppet är den klara och tydliga eller formellt fullkomliga förnimmelsen. Begreppet skiljer sig från vetandet dels genom genus proximum och dels genom differentia specifica. Begreppet är den art af förnimmelse, som är klar och tydlig eller formellt fullkomlig och har till motsats föreställningar och känslor, som äro oklara och otydliga förnimmelser. Vetandet åter är den art af kunskap, som är allmängiltig och nödvändig och har till motsats problematisk och assertorisk kunskap, som är mer eller mindre tillfällig.

Vetenskapen har systematisk form. Att vetenskapen är ett system innebär, att den är enhet i mångfald och fullständig enhet i mångfald eller ett sammanhängande och inom sig slutet helt af momenter. Vetenskapen skiljer sig följaktligen dels från ett vetande in abstracto, som är enhet utan mångfald och dels från ett aggregat af delar, som är mångfald utan inre och sammanhållande enhet. Den verklighet, som har systematisk form, är den ideella, andliga och lefvande verkligheten. Den reella, kroppsliga och liflösa verkligheten däremot är osystematisk eller enhet af polariskt motsatta.

Att en vetenskap är filosofisk innebär från formell synpunkt, att den är kategorisk och universell, i motsats mot de empiriska vetenskaperna, som från formell synpunkt äro hypotetiska och partiella. Att en vetenskap är kategorisk innebär, att den utgår från en självklar och självnödvändig princip, en princip, som icke förutsätter någonting annat för sin giltighet, under det att de hypotetiska vetenskaperna utgå från principer, som få sin giltighet från ett annat, som de förutsätta och genom hvilket de äro. Att en vetenskap är universell åter innebär, att den betraktar allt ändligt och gifvet såsom ett enda helt, som den söker förklara ur ett oändligt eller absolut, under det att de partiella vetenskaperna endast förklara *vissa ting* eller varelser eller *vissa* slag af varelser eller verkningar och

företeelser i världen ur en uppställd princip. Eller ock betrakta de partiella vetenskaperna den gifna verkligheten endast från vissa allmänna sidor och synpunkter, t. ex. från de synpunkterna att hon är i tid och rum, och söker endast i dessa afseenden begripa och förklara henne.

Till sitt innehåll betraktade äro de filosofiska vetenskaperna rationella eller handla om väsendet, den ursprungliga och självständiga verkligheten eller det i och för sig självt varande, i motsats mot de empiriska vetenskaperna, som handla om fenomenet, det secundärt och osjälfständigt varande. Fenomenet får icke förväxlas med skenet. Fenomenet är 1) en ofullkomlig uppfattning af själfva väsendet; 2) är det gifvet för alla människor och för alla deras sinnen och 3) är det relativt nödvändigt, så att det icke kan häfvas eller förändras annat än genom människans totala utveckling. Skenet däremot är 1) en ofullkomlig uppfattning af ett fenomen; 2) är det gifvet för någon viss människa och för något visst af hennes sinnen t. ex. synsinnet samt 3) är det tillfälligt, så att det kan häfvas eller förändras. Så t. ex. är den synbara solen ett sken af den verkliga solen såsom fenomen af ett underliggande osinnligt varande såsom det egentliga väsendet.

Närmare bestämdt är väsendet person. Med person förstår man ett förnuftigt väsen i reell bemärkelse eller ett väsen, som är enhet af förstånd och vilja i osinnliga bestämningar eller i bestämningar, som innebära position eller affirmation af förstånd och vilja. Motsatsen till person är ting, som är en sinnlig varelse eller en varelse, som saknar förstånd och vilja, medvetande och frihet. Tingen äro medel, under det att personerna äro ändamål i sig eller själfändamål. Några andra varelser eller individuella föremål än personer och ting äro icke för oss gifna. Det, som hvarken är person eller ting, är icke ett individuellt varande, utan ett abstrakt eller generellt, som endast är egenskap eller bestämning vare sig hos en person eller ock hos ett ting, d. v. s. det är antingen en person eller ock ett ting, betraktadt i något visst afseende och med bortseende ifrån hvad det är i öfrigt.

En totalitet af varelser, som ega enhet, ordning och sammanhang, kallas en värld. De olika slag af individuella varelser, som för oss äro gifna, hänvisa på olika slag af världar, som de tillhöra såsom bestämningar. Personerna hänvisa på den osinnliga och förnuftiga världen; tingen däremot på den sinnliga världen i tid och rum eller på människans fenomenvärld. Af vår nu senast gjorda utredning följer, att de filosofiska vetenskaperna handla om personer och om den förnuftiga värld, de tillhöra såsom bestämningar, under det att de empiriska vetenskaperna handla om tingen och om det hela, som de tillhöra, den sinnliga världen.

Personerna indelas i den oändliga personen eller Gud och de ändliga personerna. Den oändliga personen uppfattar på absolut fullkomligt sätt sitt självmedvetandes innehåll. För honom gifves följaktligen omedelbart endast *en* värld, hvilken sammanfaller med det i och för sig självt varande. De ändliga personerna däremot förnimma på mer eller mindre ofullkomligt sätt sig själfva och sitt självmedvetandes innehåll. Dessa hafva därför omedelbart tvänne världar, dels den ursprungliga och sanna eller Guds värld och dels en därifrån åtskild fenomenell värld, som är en relativ uppfattning af den förra. Man kan ock säga, att dessa väsenden skilja sig från hvarandra så, att Gud är person, förstånd och vilja, utan alla inskränkningar och negationer, under det att de ändliga personerna framträda med vissa negationer och inskränkningar.

Af de ändliga personerna känna vi endast tvänne slag, nämligen moraliska och fysiska personer. Dessa skilja sig, i sättet hvarpå de framträda för oss, genom arten eller beskaffenheten af sina organer. De moraliska personerna hafva förnuftiga viljor till sina omedelbara organer och utgöra en organisk och förnuftig enhet omedelbart af dessa. De fysiska personerna däremot hafva sinnliga krafter till sina organer och utgöra den organiska enheten omedelbart af sinnlighet och förnuft. De moraliska personerna kallas äfven samhällen, emedan de äro den sammanhållande och förbindande enheten för de viljor, som äro dess medlemmar. Samhällena äro dels privata och dels

publika samhällen. Indelningsgrunden är dels de olika speciella ändamål för hvilka de omedelbart verka och dels de olika objekt eller material, på hvilka de verka och hvilka de genom sin verksamhet ha att ordna och bestämma. De privata samhällena ha till objekt eller material för sin verksamhet de sinnliga krafter, som äro gemensamma för dess medlemmar och deras ändamål är sedligheten eller dessa krafters ombildning till organ eller ock till medel för förnuftet. De publika samhällena däremot ha till objekt eller material för sin verksamhet sina medlemmars fria yttre verksamhet och till ändamål den formella eller juridiska rätten eller att gifva dessa fria yttre verksamheter en förnuftig ledning och form, nämligen formen af självständighet och samstämmighet. De privata samhällena äro äktenskaper, familjer, kommuner, privata korporationer eller stånd samt folk. De publika samhällena åter äro stater, statssystemer och statssystemernas system.

De filosofiska vetenskapernas allmännaste indelning är i teoretiska och praktiska. De förra handla om hvad väsendet är oberoende af den fria viljan. De senare däremot handla om hvad väsendet bör blifva i och för människan genom den fria viljan. De förra betrakta således sitt föremål, de förnuftiga väsendena, från teoretisk, de senare från praktisk synpunkt. Den teoretiska filosofiens hufvuddelar äro rationell teologi, rationell antropologi och rationell etnologi. De skilja sig genom de olika förnuftiga väsenden, som äro deras föremål. Den rationella teologien handlar om Gud, betraktad från teoretisk synpunkt. Den rationella teologien innehåller dels en logisk och dels en metafysisk del allt efter som den betraktar Gud i och för sig själf eller i förhållande till de ändliga väsendena och såsom förutsättning och grund för dessa. Den rationella antropologien handlar dels om människans förnuftiga väsen och dels om de förnuftiga väsenden, som ligga till grund för de empiriskt framträdande privata samhällena, betraktade från teoretisk synpunkt samt dels logiskt och dels metafysiskt. Den rationella etnologien slutligen handlar om folkstammen, rasen och släktet eller om de förnuftiga väsenden, som ligga till

grund för de publika samhällena i vår värld, betraktade från teoretisk synpunkt samt dels logiskt och dels metafysiskt.

Äfven den praktiska filosofien sönderfaller i tre hufvuddelar, då afseende göres dels på de olika förnuftiga väsenden, som äro bestämningsgrunder eller lagar och ändamål för människans fria verksamhet eller det goda för människan, och dels på de olika lägre områden eller material, som böra bestämmas med afseende på bestämningsgrunderna, lagarna och ändamålen eller det goda. Den praktiska filosofiens hufvuddelar blifva följaktligen rationell eller filosofisk religionslära, sedelära eller etik och rationell eller filosofisk rättslära. Den rationella religionsläran handlar om Gud såsom högsta bestämningsgrund för alla ändliga förhållanden, som kunna och böra med frihet ordnas och bestämmas. Gud betraktas här såsom den absoluta religionen eller såsom alla ändligt förnuftiga väsendens högsta lag och högsta ändamål eller såsom deras monark, försyn och saliggörare. Sedeläran handlar om den enskilda människans och de privata samhällenas förnuftiga väsenden såsom bestämningsgrunder för ordnandet af de sinnliga krafterna eller såsom verksamma för att göra de sinnliga krafterna vare sig till organer eller till medel för förnuftet. Och slutligen handlar den rationella rättsläran om de offentliga samhällenas förnuftiga väsenden såsom bestämningsgrunder för ordnandet af de privata verksamheterna inom det yttre eller såsom verksamma för att gifva de privata verksamheterna förnuftets form.

Den rationella religionsläran och den rationella rättsläran ha till motsats de positiva formerna af religionslära och rättslära. Den positiva religionsläran handlar om den i mänskligheten framträdande religionen eller om den stiftade religionen, om religionen sådan hon framträder hos religionsstiftaren och genom honom hos hans rätte efterföljare och bekännare. Den positiva rättsläran åter handlar om rätten såsom den faktiskt framträder i staten eller om den stiftade rätten, om rätten sådan den är gällande i den empiriskt verkliga staten och genom honom och hans organer handhafves och utöfvas.

Om Etikens historiska hufvudformer.

Sedan vi nu i största allmänhet ha bestämdt etikens begrepp, gå vi att angifva de hufvudformer, under hvilka den historiskt har framträdt. Efter sättet, hvarpå etikens objekt, det högsta goda, har blifvit bestämdt, ha vi två historiska hufvudformer af etiken, nämligen praktisk empirism och praktisk rationalism eller empirisk och rationell etik. Enligt den förra formen är det högsta goda till art och innehåll sinnligt; enligt den senare formen åter är det högsta goda osinnligt eller förnuftigt. Den praktiska empirismen förväxlar medel och ändamål eller den erkänner endast en art af lif såsom möjlig för människan, nämligen det sinnliga lifvet och endast en värld, den sinnliga världen, inom hvilken människan har att finna sitt högsta goda. Den praktiska rationalismen däremot visar att äfven en högre art af lif är möjlig för människan, jämte det sinnliga lifvet, och att detta högre lif är människans ändamål eller sanna goda, för hvilket det sinnliga endast är medel. Här framträder äfven medvetandet af en förnuftig värld, i hvilken människan har sitt egentliga och sanna väsen och af hvilken den sinnliga världen endast är fenomen. Den praktiska empirismen framträder i två former, nämligen lägre praktisk empirism, hädonism eller sinnlig lycksalighetslära, samt högre praktisk empirism, praktisk intellektualism eller sinnlig klokhetslära. Enligt den förra formen är det sinnligt angenäma eller ett lif i sinnliga njutningar det högsta goda. Enligt den senare formen åter är det sinnligt nyttiga eller ett af det sinnliga förståndet, dess grundsatser och regler bestämdt sinnligt lif det högsta goda. Enligt hädonismen har syftemålsförnimmelsen den sinnliga känslans form, under det att syftemålsförnimmelsen enligt den praktiska intellektualismen har form af sinnligt begrepp.

Den praktiska rationalismen åter har historiskt framträdt i formerna *quietism, theurgi* och *egentlig vetenskaplig praktisk rationalism*. Quietismen är den form af praktisk rationalism, som upphäfver människans relativa själfständighet och frihet.

Med theurgi åter förstår man en form af praktisk rationalism, som genom magiska och vidskepliga handlingar, genom trolldom och andebesvärjelser söker vinna det högsta goda eller undfly det onda. Den egentliga eller vetenskapliga praktiska rationalismen däremot är den åsikt, som lägger vikt på eller uppvisar människans relativa själfständighet och frihet.

Efter sättet, hvarpå människan blir delaktig af det högsta goda, indelas de praktiska åsikterna i *negativa* och *positiva praktiska åsikter*. Enligt de negativa praktiska åsikterna finnes det ingenting högre, som människan har att med frihet införa och förverkliga i det lägre för att därigenom blifva delaktig af det goda. Den praktiska verksamheten går här uteslutande ut på att negera det onda, att undanrödja och aflägsna hindren för lifvet och sedan dessa hinder blifvit undanröjda återstår icke vidare för människan någon praktisk uppgift att fylla. Människans praktiska lif är här uteslutande en kamp och strid mot det onda. Någonting i och för sig godt, som människan har att med frihet förverkliga i lifvet, uppvisas här icke. Det lägre kan här icke ordnas och bestämmas med afseende på det högre och såsom villkor och förutsättning för dess aktualisation. Det lägre är i sin helhet ett ondt, som måste negeras, ett hinder, som måste undanrödjas.

De positiva praktiska åsikterna däremot uppvisa ett högre, som människan har att med frihet införa och förverkliga i det lägre för att därigenom blifva delaktig af det goda. Det lägre eller den praktiska verksamhetens material, kan här bestämmas och ordnas med afseende på det högre eller göras till organ och medel för det högre, som är det goda. Enligt de negativa åsikterna stå det högre och lägre eller det inre och det yttre i mekaniskt förhållande till hvarandra eller de äro absolut motsatta, hvaraf följer, att det lägre endast är ett hinder, som måste undanrödjas, ett ondt, som måste negeras. Enligt de positiva praktiska åsikterna däremot ha det högre och det lägre organiskt sammanhang, hvaraf följer, att det lägre kan bringas i det högres tjänst eller göras till organ och medel för detsamma såsom ändamål.

Både empirismen och rationalismen ha framträdt under negativ och positiv form. Hädonismen har framträdt så väl under negativ som positiv form och så äfven den praktiska intellektualismen. Jämväl den praktiska rationalismen har framträdt både såsom negativ och positiv.

Kort öfversikt af den propedevtiska antropologien såsom hörande till Etikens inledning.

Antropologien måste börja med att definiera sitt föremål, människan. Människan måste skiljas dels från Gud och från sin idé i det gudomliga förnuftet och dels från varelserna under henne eller från de förgängliga naturvarelserna. Människan är ett i och för sig själft sinnligt förnuftigt väsende. Hon är icke sinnligt förnuftig endast i ontologisk bemärkelse, detta gäller äfven om varelserna i naturen, utan hon är sinnligt förnuftig i noologisk bemärkelse, så att förnuftet eller väsendet är aktuellt för henne själf i dess motsättning mot det sinnliga. Naturen och varelserna inom henne innehålla väl ock det förnuftiga, men de ha självfa intet medvetande om det förnuft, som hos dem är närvarande. Det är endast andra eller människan, som här sluter till förnuftets närvaro hos dem. Människan däremot har förnuftet aktuellt för sig själf i dess motsättning mot det sinnliga. Genom sin sinnlighet är nu människan skild dels från Gud och från sin idé i Gud, hvilka äro rent förnuft eller sakna sinnlighet. Och genom sin aktuella förnuftighet är människan skild från varelserna i naturen, som äro actu endast sinnliga. I den angifna definitionen är förnuft eller förnuftsväsen genus proximum och sinnlighet differentia specifica. Hvarför kan icke i definitionen af människan väsen vara genus proximum och sinnlig förnuftighet vara differentia specifica? Emedan väsen här icke är genus proximum utan endast ett genus remotum. Människan är icke till genus lika med varelserna i naturen, emedan hon är af Guds släkte.

Den allmännaste synpunkt, från hvilken människan kan

betraktas, är, att hon är ett sig utvecklande väsen. Hennes tillvaro har form af utveckling. Hon öfvergår från potentia till actus eller från möjlighet till verklighet. Utvecklingen förutsätter dels en art af innehåll, af hvilken den är bestämd, dels ett ändamål, till hvilket den öfvergår eller tenderar och dels en viss grad eller form, som den i hvarje fall intager. Härvid komma vi öfver till de allmänna synpunkter, från hvilka människan kan betraktas eller till de olika indelningsgrunder, efter hvilka hon kan indelas.

Till innehållet eller med afseende på de olika arter af verklighet, af hvilka människan är bestämd, indelas hon i sinnlighet och förnuft. Sinnlig är människan, såvida hon är bestämd af fenomenet, förnuftig såvida hon är bestämd af väsendet. Efter ändamålet såsom indelningsgrund indelas hon i teoretisk, praktisk och estetisk förmåga. Och slutligen är hon till formen dels omedvetet förnimmande och spontant verksam, dels medvetet förnimmande och arbiträrt verksam och dels självmedvetet förnimmande och fritt verksam.

Med ändamål förstår man det, till hvars aktualitet utvecklingen tenderar eller syftar. Ändamålet är en möjlig form af lif, som i det följande träder fram till verklighet genom utveckling och som är riktningspunkt och grund till utvecklingen i det hela. Då nu människan är ett enda lefvande väsende, så kan hennes totala ändamål icke vara mer än ett enda och detta är hennes bestämda lif eller lefvande. Människans utveckling tenderar i det hela och i hvart och ett af sina momenter att förverkliga sitt sinnligt förnuftiga lif, som således är hennes ändamål. Men det ena och totala ändamålet kan dock specificeras i en mångfald af underordnade ändamål efter de olika momenter, som det innehåller eller allt efter som det ena eller det andra momentet för tillfället betraktas såsom det hufvudsakliga. Dessa speciella ändamål äro dels klarhet i förnimmande, dels det högres makt och själfständighet med afseende på det lägre och dels harmonisk och naturenlig verksamhet såsom blott sådan. Hvarje ändamål hänför sig till en förmåga och såvida ändamålet ses såsom en bestämning hos henne, är det det,

hvaraf förmågan är förmåga. Med förmåga förstås ett lefvande väsende, som är enhet, princip och subjekt för verkningar eller funktioner. Och funktionerna äro ändamålet självt, betraktadt i sina innehållsmomenter eller de äro de former och sätt, hvarpå ändamålet öfvergår till verklighet för förmågan. Teoretisk förmåga är människoanden såsom förmåga af klarhet i förnimmande eller såsom förmåga af aktualisation af förnimmelser och därigenom i det hela såsom förmåga af ett förhöjdt självmedvetande. Praktisk förmåga är anden eller människan såsom förmåga af det högres makt och självständighet med afseende på det lägre, hvilken makt vinnes därigenom att det lägre förändras till harmoni och samstämmighet med det högre. Och estetisk förmåga slutligen är anden eller människan såsom förmåga af harmonisk och naturenlig verksamhet såsom blott sådan, utan afseende på om den vinnes genom aktualisation af förnimmelser eller genom det lägres förändring.

Genom hvilka bestämningar skilja sig från hvarandra människans grundförmögenheter, d. v. s. teoretisk, praktisk och estetisk förmåga? De ha 1) olika ändamål. Den teoretiska förmågans ändamål är klarhet i förnimmandet, aktualisation af förnimmelser. Den praktiska förmågans ändamål är högre självständighet och frihet i handlandet, hvilken självständighet vinnes genom det lägres förändring till harmoni och samstämmighet med det högre. Därför kan man ock säga, att ändamålet här är det inres eller högres makt och självständighet med afseende på det yttre eller lägre, hvilken makt eller självbehärskning vinnes genom det lägres förändring. Den estetiska verksamhetens ändamål slutligen är harmonisk verksamhet såsom blott sådan. De ha 2) olika riktning. Den teoretiska förmågans riktning är från det yttre och potentiella till det inre och aktuella. Den praktiska förmågans riktning är från det inre och aktuella till det yttre och potentiella. Den estetiska förmågans riktning är från mindre harmonisk verksamhet till högre harmonisk verksamhet. De skilja sig 3) genom sättet, hvarpå de fulländas. Den teoretiska förmågan fulländas genom abstraktion, genom innehållets förminskning eller genom uppmärksamhe-

tens dragande från en del af innehållet och dess koncentration på återstoden, som därigenom kan klarare uppfattas. Den praktiska verksamheten fulländas genom determination af syftemålsbegreppet, så att det blir in concreto bestämdt och därigenom förverkligadt eller realiseradt. Den estetiska verksamheten fulländas genom öfning och vana. De skilja sig 4) genom sättet, hvarpå de estimeras eller bedömmas eller genom de olika grunder, efter hvilka deras värde bestämmes. Den teoretiska verksamhetens värde bestämmes af effekten eller resultatet. Vinnes det åsyftade resultatet af teoretisk verksamhet, egentlig kunskap, begrepp, vetande och vetenskap, så har den värde; eljest icke. Den praktiska verksamhetens värde bestämmes efter afsikten och dess art och renhet, ej efter resultatet eller efter effekter. Vinnes effekten af praktisk verksamhet, så förhöjes därmed icke dess värde och uteblir effekten, så förminskas därmed icke den praktiska verksamhetens värde, om det icke har stått i viljans makt att åstadkomma denna yttre effekt. Värdet bestämmes här efter det fria och människan är icke fri med afseende på yttre effekter och resultater. Därför kommer det här icke an på stordåd, som människan har åstadkommit inom det yttre. De, som kommo i elfte timman fingo full lön, samma lön, som de, hvilka hade burit dagens tunga och hetta. Den estetiska verksamhetens värde däremot bestämmes efter effekten; den, som har åstadkommit en konstprodukt, en konstskapelse har därigenom estetiskt värde, eljest icke. Efter beskaffenheten af den praktiska verksamheten och dess bevekelsegrunder bestämmes människans värde} i det hela eller såsom person utan omedelbart afseende på vetenskaplig bildning eller estetiska talanger.

Om anden eller människan såsom sinnlig teoretisk förmåga.

1. Anden framträder här först såsom sinne eller sinnlig känsloförmåga, såvida han är princip för förnimmelser, som äro aktuella, skönjbara eller märkbara för andra, men icke för ho-

nom själf eller såvida han ännu icke eger makt att skilja mellan sig själf såsom subjekt och förnimmelserna såsom dess bestämningar. Hvarje funktion kallas känsla i vidsträckt bemärkelse, sensation eller omedveten förnimmelse.

Sinnet indelas i a) *vitalsinne* och b) *organsinne*. Vitalsinne eller känsloförmåga i inskränkt bemärkelse är människan, såvida hon framträder i känslor, som endast innebära grader af behag eller obehag. Hvarje funktion kallas vitalkänsla, känsla i inskrärkt bemärkelse eller subjektiv känsla.

Vitalsinnets karaktärer äro:

1) Det utgör materialet för alla andens högre funktioner. Vitalsensationerna utgöra människans konkreta och totala bestämdhet i hvarje ögonblick. I vitalsinnet förnimmer människan på potentiellt sätt hela det fysiska universum och i detta äfven, ehuru icke in actu, hela det andliga universum.

2) dess innehåll är fullkomligt individuellt, indefinibelt och outsägbart.

3) det har endast intensitet, men ingen extensitet hvarken i tid eller rum.

4) det åtföljer alla andens lägre funktioner och verksamheter och utgör kriteriet på deras naturenlighet.

Organsinne åter eller *varseblifningsförmåga* i lägre bemärkelse är människan, såvida hon framträder i sinnliga känslor, som innebära olika arter af behag eller obehag. Dessa känslor ha formen af extensitet eller utsträckning i rummet och äro bundna vid vissa delar af den organiska kroppen, de fem yttre sinnena. Anden skiljer här mellan förnimmelserna, ehuru icke mellan dessa och sig själf. Hvarje funktion kallas en varseblifning eller åskådning i lägre bemärkelse eller en objektiv känsla.

Organsinnets karaktärer äro:

1) Det har mer aktuellt, men mindre potentiellt innehåll än vitalsinnet och dess yttringar.

2) organsensationerna utgöra hvad vi på högre ståndpunkt kalla tingens kvaliteter.

3) Anden äger här makt att urskilja eller varseblifva de

olika sensationerna, ehuru icke sig själf såsom deras förnimmande subjekt.

4) Rummet, som är organsensationernas form, är andens eget självmedvetande såsom det framträder i det lägre eller såsom fenomen.

2. Vidare är anden *inbillningskraft* eller *föreställningsförmåga i vidsträckt bemärkelse*, såvida han är medvetet, men ännu icke självmedvetet förnimmande eller såvida han skiljer mellan sig själf och sina förnimmelser, men fattar båda såsom yttre objekter i rummet och i tiden. Hvarje funktion kallas föreställning i vidsträckt bemärkelse.

Inbillningskraften indelas i a) *varseblifningsförmåga, varseblifvande föreställningsförmåga.* eller *sinne i högre och mänsklig bemärkelse*, såvida anden framträder i föreställningar, som tillika äro närvarande såsom känslor, hvilka äro de förras objekter, liksom omvändt föreställningarna äro bilder af dessa i medvetandet. Anden har här samma innehåll, som på sinnets ståndpunkt, ehuru det är medvetet fattadt och sålunda fullkomligare till formen. Ingenting kan förnimmas under föreställningens form, som icke förut har varit förnummet under känslans. Föreställningarna äro klarare och relativt abstraktare än känslorna, från hvilka de skilja sig såsom det inre och subjektiva från det yttre och objektiva.

b) *Föreställningsförmåga i inskränkt mening* eller *fantasi i vidsträckt bemärkelse* är anden, såvida han framträder i föreställningar, som icke tillika äro känslor eller som icke för sin aktualitet fordra organsensationernas omedelbara närvaro. Hvarje funktion kallas föreställning i inskränkt bemärkelse. Äfven dessa föreställas visserligen i rummet på samma sätt som varseblifningarna eller tingen, men emedan de äro sinnesvärldens motsats, äro de icke i rummet, utan endast succederande i tiden. Tiden, som är föreställningarnas eller bildernas form, är andens eget identiska självmedvetande på denna ståndpunkt.

Föreställningsförmågan i inskränkt bemärkelse framträder till formen dels såsom a) *reproducerande inbillningskraft* eller *erinringsförmåga*, såvida den framträder i föreställningar, som

förut under samma form ha varit aktuella för medvetandet och b) *producerande inbillningskraft* eller *fantasi i inskränkt bemärkelse,* såvida den framträder i föreställningar, som äro ombildade till formen och dels såsom a) *konkret inbillningskraft*, såvida den framträder i bestämda bilder af känslorna eller af varseblifningarna och dels såsom b) *abstrakt* eller *skematiserande inbillningskraft*, såvida den framträder i generella bilder eller såvida den sammanfattar det lika och gemensamma i de konkreta bilderna med abstraktion från det olika. Den skematiserande inbillningskraften är mera klar och mindre liflig än den konkreta inbillningskraften.

3. *Förstånd* eller *tankeförmåga* i *sinnlig* eller *empirisk bemärkelse* är den sinnlige anden, såvida han är självmedvetet förnimmande eller såvida han förnimmer sig själf såsom ande och sina förnimmelser såsom andliga modifikationer af självmedvetandet. Hvarje funktion kallas tanke eller begrepp. *Begreppens karaktärer äro:*

1) De äro klara och tydliga, 2) inre och andliga eller icke i rummet, 3) eviga, oföränderliga och nödvändiga eller icke i tiden. I förhållande till de yttre tingen äro de 4) dessas allmänna lagar och former. Såsom sådana äro de 5) endast hypotetiskt nödvändiga, emedan de för sin möjlighet och verklighet förutsätta tingen eller världen i tid och rum. De sinnliga begreppens enhet och princip är den sinnlige anden själf och deras konkreta subjekt eller det, till hvilket de utgöra nödvändiga predikater, är den fenomena världen, det är den sinnliga anden själf i hans fullständiga bestämdhet. Begreppen äro mindre lifliga än föreställningarna, men klarare, så att människan här har ett egentligt vetande om sig själf och sin värld.

Förståndet framträder dels såsom a) *konkret* eller *bildligt förstånd*, såvida det är bundet vid den skematiserande inbillningskraften och dels såsom b) *abstrakt*, *rent eller egentligt förstånd*, såvida det framträder och verkar genom sig självt eller oberoende af den skematiserande inbillningskraften, ehuru aldrig fullkomligt.

Om den sinnliga praktiska förmågan.

Den praktiskt verksamme sinnlige anden yttrar sig såsom:

1. *Drift* eller *instinkt i vidsträckt bemärkelse*, såvida han framträder i sådana praktiska funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas endast af sinnliga känslor, eller såvida han framträder i sådana praktiska funktioner, i hvilka han är till såsom kännande både med afseende på ändamål och medel. Anden är här dels *drift i inskränkt bemärkelse* och dels *instinkt*, *allt efter* som hans verksamhet ledes af vital- eller af organsensationer. Hvarje funktion kallas drift eller instinkt.

De karaktärer, som tillkomma driften i vidsträckt bemärkelse, äro:

1) Den är blind eller relativt medvetslös.

2) Friheten yttrar sig såsom *spontaneitet*, som icke är ren naturnödvändighet. Driften är själfverkad; den har sin princip i anden själf och icke endast i ett yttre. Drifterna konditioneras af det yttre, men de kauseras af det inre lifvet.

3) Den är *naturenlig*, emedan den är bild af känslan eller emedan den ledes af känslan. Den är uttryck af människans behof såsom sensitiv organism. Den är naturlig äfven under sjukdomar, emedan den då yttrar sig annorlunda än under det normala tillståndet.

4) Den är enskild, ögonblicklig och momentan.

5) Den är alltid begränsad, d. v. s. den upphör med det naturliga behofvets tillfredsställande, och individuell.

Drifterna äro:

1. Den allmänna lifs- eller bibehållelsedriften och
2. underordnade eller deriverade drifter.

a) De, som gå ut på individens bestånd

α) på individens bestånd i allmänhet

1) Näringsdriften, som ledes af vitalkänslorna såsom hunger och törst.
2) försvarsdriften, som visar sig i fruktan och vrede, i smärta och hämnd,

3) hvilodriften, som leder till sömn och maklighet.

β) De, som gå ut på individens bestånd under en viss form

1) yttringsdriften, i läten,

2) afvexlingsdriften eller rörelsedriften, i ledsnad,

3) utvecklingsdriften,

4) frihetsdriften, som utgör det negativa vilkoret för de öfriga.

β) De, som gå ut på släktets bestånd:

1) Generationsdriften, könsdrift, prokreationsdrift.

2) drift att bevara det genererade, som grundar sig på vällust.

2. *Begär* eller *begärförmåga* är den praktiskt verksamme sinnlige anden, såvida han yttrar sig i praktiska funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af sinnliga föreställningar, eller såvida han yttrar sig i praktiska funktioner, vid hvilka han är medveten så väl af ändamål som medel. Hvarje funktion kallas begär med afseende på sin utgångspunkt och princip, och handling i lägre bemärkelse med afseende på sitt utförande och resultat eller med afseende därpå, att beslut och utförande i medvetandet äro skilda. Begären utvecklas ur drifterna genom abstraktion och reflexion och kunna liksom föreställningarna till formen förändras. De kunna utvecklas

a) ur varseblifna föreställningar eller

b) ur reproducerade föreställningar

c) ur producerade föreställningar eller fantasier med mer eller mindre förståndsmässighet.

Begärets karaktärer äro:

1) Anden är vid dem medveten, så att han skiljer sig såsom praktiskt subjekt från det begärda, eller begärets föremål, som är objekt i rum och tid.

2) Begären äro *arbiträra.* Människan är här icke blindt drifven af känslan, men å andra sidan äger hon icke häller förmåga att endast ur sig själf hämta motiver för sitt handlingssätt. Hon är således tillfälligt bestämd af objekterna. Begären äro endast de medvetna, men därför ock något förändrade drifterna.

3) De kunna generaliseras och äro icke inskränkta endast till det närvarande ögonblicket.

4) De kunna vara *onaturliga.* De kunna ock modifieras af minnet och af ett början de förutseende (expectatio casuum similium).

Begären äro egentligen af lika många slag, som drifterna. De vanligast förekommande slagen af begär äro:

1) teoretiska, estetiska och praktiska med afseende på *syftemålet;*

2) negativa och positiva med afseende på *det åsyftade förhållandet till det begärda;*

3) bestämda och obestämda eller vaga med afseende *på innehållet* samt

4) naturliga och onaturliga eller fantastiska med afseende på *utförbarheten.*

3. *Vilja är den praktiskt verksamme sinnlige anden såvida han yttrar sig i sådana funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af begrepp* eller *såvida han yttrar sig i sådana praktiska funktioner, vid hvilka han är självmedveten såväl af ändamål som medel.* Hvarje funktion kallas ett viljande eller en vilja med afseende på sin princip och handling i högre bemärkelse med afseende på utförandet.

De sinnliga viljandena äro generella i egentlig mening. De gå ut på ett helt genus af objekter. I följd häraf kunna de äfven vara gränslösa och såsom sådana äro de villkor för det onda, som här är omåttlighet; men de äro äfven villkor och medel för människans perfectionering öfver djurens ståndpunkt. De sinnliga viljandena kunna äfven systematiseras eller klassificeras och göras till regler och grundsatser för de speciella handlingssätten. Genom dessa grundsatser vinner människan *enhet, sammanhang och konsekvens (klokhet) i sitt handlande, men ännu icke sedlighet, emedan hon här är bestämd endast af det sinnliga.* Den högsta grundsats eller maxim, som människan här kan uppställa för sitt lif, är maximen att vinna *allmän sinnlig lycksalighet* och under denna maxim äro alla andra sinnliga maximer underordnade såsom medel. Den sinnliga lycksalighe-

ten är obestämd med afseende på sitt innehåll. Den sinnliga lycksaligheten är ett generale, som kan på mångfaldigt sätt specificeras. De sinnliga maximerna äro af olika slag och hvar och en af dem kan göras till den högsta eller till lycksalighetsmaxim. *Sådana maximer äro maximen att vinna*

1) njutning i inskränkt bemärkelse, *vällust, voluptas;*

2) liflösa ting, egendom, hvilket är *girighet;*

3) makt öfver personer, hvilket är *härsklystnad;*

4) anseende ibland människor, hvilket är *ärelystnad, äregirighet;*

5) *sinnligt oberoende, sinnlig obundenhet*, såsom villkor för alla andra laster. De fyra senare äro egentligen medel för den första, ty om man frågar den girige, den härsklystne och den ärelystne, hvarför de eftersträfva tillfredsställelsen af dessa laster, så kunna de ej gifva annat svar än att det behagar dem eller skänker dem njutning.

Alla sinnliga begär och maximer kunna öfvergå till passioner, d. ä. generella begär, som genom natur, vana och imagination öfvergå till en friheten i detta afseende skärpande, men i alla andra fall hindrande habitualitet. Passionen är skild från affekten, som är en liflig och hastigt öfvergående sinnlig känsla.

Den sinnliga viljan är fri, ehuru blott formellt. Hon är med nödvändighet bunden vid den enda art af innehåll, som för henne är gifven, nämligen det sinnliga, ehuru hon är fri i sättet, hvarpå hon bestämmer sig och handlar såsom sinnlig.

Friheten innehåller:

1) ett negativt moment, hvilket är viljans självfmakt att hålla sig oberoende af alla solliciterande maximer eller att abstrahera ifrån dem, d. v. s. draga uppmärksamheten ifrån dem (abstrahere animam ab aliqua re), hvarigenom de blifva potentiella.

2) ett positivt moment, hvilket är viljans självfmakt att välja eller bestämma sig för en af de möjliga maximerna och att determinera densamma genom allt speciellare praktiska bestämningar eller praktiska syftemål till dess den blir ett uppnådt eller förverkligadt syftemål, så att den har konkret verklighet. Determinismen nekar det positiva momentet i friheten och an-

ser det negativa momentet endast ha betydelse af reflexion på hvilket begär som är starkast och som således med nödvändighet skall göra sig gällande. Men kan människan ett ögonblick hålla sig oberoende af ett begär, så kan hon det äfven flera ögonblick och således kontinuerligen.

Om den sinnliga estetiska förmågan.

Den estetiskt verksamme sinnlige anden är *a*) i anseende till *riktningen* af sin verksamhet antingen *kontemplativ* (teoretisk) eller *produktiv*, *aktiv* (praktisk), allt efter som det estetiska ändamålet hufvudsakligen uppnås genom förnimmande eller genom förändrande, och *b*) i anseende till formen är han dels kännande, dels medvetande och dels själfmedvetande, såvida hans estetiska verksamhet är kontemplativ eller uppfattande och dels drift, dels begär och dels vilja, såvida hans estetiska verksamhet är produktiv eller förändrande.

I anseende till formen kan den estetiskt verksamme sinnlige anden yttra sig 1) såsom varande blott kännande eller sinne och såsom blott varande drift eller instinkt, i sinnliga känslor och varseblifningar samt i sådana yttre förändringar eller produktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas endast af dessa. Detta är barnets och djurets estetiska verksamhet.

Vidare yttrar han sig i samma afseende, d. ä. i anseende till formen, 1) såsom medvetande, såsom inbillningskraft eller ock såsom begärförmåga; i sinnliga föreställningar och i sådana yttre produktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af dessa, t. ex. i betraktande af taskspelerier, fyrverkerier etc., eller i lekar och kroppsöfningar, som ej förutsätta förståndets närvaro och verksamhet.

Slutligen yttrar sig den estetiskt verksamme sinnlige anden i anseende till formen äfven 3) såsom själfmedvetande eller förstånd och såsom vilja, d. ä. i begrepp och af begrepp bestämda verksamheter, t. ex. vid lösningar af gåtor, i societetsspel o. s. v.

Om den förnuftiga teoretiska förmågan.

1. Sinne i ideell och metaforisk bemärkelse eller förnuftig känsloförmåga är den teoretiskt verksamme förnuftige anden, såvida han har känslor eller aningar af det förnuftiga eller osinnliga. Äfven dessa känslor ha form af behag eller obehag och äro såsom de sinnliga känslorna bundna vid kroppen, men dock med annat innehåll än det kroppsliga och sinnliga. Den förnuftiga känslan är aldrig rent medvetslös, emedan förnuftet icke framträder förr än människan i sinnligt afseende är medveten, så att motsatsen för henne är gifven mellan det inre och det yttre, mellan subjekt och objekt, mellan form och innehåll. Människan är sålunda alltid medveten af sin förnuftiga känsla, ehuru icke af *dess innehåll.*

Den förnuftiga känslan är icke en uppfattning endast af min kropp och af dess bestämdhet, utan äfven af ett högre, det osinnliga och gudomliga. Den förnuftiga känslan är en uppfattning af min sinnliga naturs förhållande till min förnuftiga natur och dess bestämdhet, ehuru endast under form af ett harmoniskt eller disharmoniskt tillstånd. Hvilka äro de förnuftiga känslornas kriterier, väsentliga igenkänningstecken? De förnuftiga känslorna ha form af resignation och elevation. Resignationen är känslan af det sinnliga såsom varande ett lägre och ofullkomligare i förhållande till det gudomliga. Elevationen åter är en uppfattning eller aning af det gudomligas högre dignitet och öfverordning öfver det sinnliga.

Bildligt kallas känslan äfven hjärta och den förnuftiga känslan är det goda hjärtat. Från detta har hela det förnuftiga lifvet hos människan sin upprinnelse och äfven sin omedelbara drifkraft och sina impulser; hufvud och hjärta sätter man emot hvarandra; hufvudet är förstånd, den klara religionen hos människan. Då mystikern säger, att hjärtat är högre än hufvudet, så fordrar han, att den andliga människan skall gå upp och nedvänd.

2. *Förnuftig inbillningskraft*, förnuftig föreställningsförmåga

eller förnuftig *fantasi* är den teoretiskt verksamme förnuftige anden, såvida han framträder i funktioner, som innebära en bildlig uppfattning af det osinnliga och gudomliga. Anden uppfattar här det osinnliga under sinnlig omklädnad och form eller såsom framträdande i tid och rum, ehuru han är medveten om, att innehållet är ett annat än den sinnliga omklädnaden och formen. Den förnuftiga känslans innehåll är här objektiveradt och fattadt under sinnlig omklädnad för att kunna fasthållas för medvetandet. De förnuftiga föreställningarna framstå på högre utvecklingsgrad såsom allegorier eller symboler af det osinnliga. Allegori betyder, att man framställer eller uttalar ett, som har lägre betydelse, men betecknar ett annat, som har högre och mer ideell betydelse. Symbol åter är en sinnlig form, som betecknar ett högre och ideellt innehåll, det symboliserade, och som håller detta aktuellt för medvetandet eller för viljan. Sakramenterna äro religiösa symboler. Vid det lägre och sinnliga, såsom vatten eller brödet och vinet, associerar den religiöse ett högre och gudomligt religiöst innehåll, som är det religiöst symboliserade. Kröningen är en politisk symbol, som betecknar, att monarken har helgd genom staten, hvars rättsinnehafvare och rättsutöfvare han är. Monarken får icke sin juridiska helgd och sin juridiska rätt, makt och myndighet genom kröningen utan från staten och dess idé, hvars öfverhufvud eller högsta bestämmande organ han är. Kröningen är endast ett medel för att hålla rättsmedvetandet aktuellt och lefvande hos folkets mindre bildade medlemmar. Detta är mytens eller mytologiens ståndpunkt, hvars närmare gestaltning beror på fysiska och politiska förhållanden. Innehållet fattas på denna ståndpunkt såsom gifvet genom inspiration eller genom gudomlig ingifvelse, emedan människan ännu icke äger makt att klart reflektera öfver hvad som försiggår i hennes eget inre.

3. *Förnuftigt förstånd* är den teoretiskt verksamme förnuftige anden, såvida han fattar väsendet under klar form eller såsom begrepp utan sinnlig omklädnad och form. Funktionerna kallas här *ideer* eller *förnuftiga begrepp*. Ideer äro tankar, som

icke ha sin motsvarighet i sinnevärlden eller för sinnena. Ideer ha sin motsvarighet inom den osinnliga världen eller inom Guds värld, liksom sinnliga eller empiriska begrepp ha sin motsvarighet i den sinnliga världen. Äfven det förnuftiga förståndet är dels *konkret* eller *bildligt* förstånd och dels *abstrakt* eller *rent förstånd* allt efter som det är verksamt i förening med eller såsom oberoende af den förnuftiga föreställningsförmågan.

Om den förnuftiga praktiska förmågan.

1. *Förnuftig instinkt* eller *kärlek till det förnuftiga* är den praktiskt verksamme förnuftige anden, såvida han framträder i praktiska funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af förnuftiga känslor. Kärlek är här en djupare och renare förnuftig känsla af det osinnliga och gudomliga och en däraf bestämd verksamhet att göra detta innehåll gällande i lifvet och i världen. En sådan känsla kan endast verkas af det osinnliga och förnuftiga eller af ett personligt väsen, icke af någonting sinnligt eller opersonligt. Detta följer däraf, att orsak och verkan äro homogena eller likartade. Och äfven objektet eller föremålet för en sådan känsla kan endast vara ett förnuftigt eller personligt väsen. Endast en person kan älskas eller vara föremål för kärlek, icke en naturvarelse eller ett ting, såsom djur eller ägodelar. Dessa kunna endast vara föremål för sinnliga böjelser, sinnlig sympati, sinnliga begär eller passioner. Människan har här medvetande af, att hon *bör* verka på ett visst sätt, men icke *hvarför* hon bör så verka. Förnuftet framstår här såsom moraliskt nödgande människan till vissa isolerade verksamhetssätt, som icke ur det blott sinnliga äro förklarliga. Den förnuftiga instinkten åtföljer alla människans högre praktiskt förnuftiga verksamheter och funktioner och utgör den individuella och subjektiva sidan af dessa, hvarigenom människan äfven i praktiskt förnuftigt afseende är fullständigt bestämd.

Det förnuftiga framträder för människan först såsom fruktan för en högre makt än det sinnliga och till däraf bestämda

handlingar, såsom blind devotion, men denna fruktan utvecklar sig slutligen till kärlek för det förnuftiga och gudomliga och till af denna bestämda handlingar.

2. *Förnuftig vilja i lägre bemärkelse* eller *kärlek i högre bemärkelse* är den praktiskt verksamme förnuftige anden, såvida han framträder i praktiska funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af förnuftiga föreställningar. Hvarje funktion kallas här en sedlig och religiös handling i lägre bemärkelse. Hvad betyder kärlek i högre bemärkelse? Kärlek i högre bemärkelse är icke känsla utan ett renare och djupare medvetande af det osinnliga och gudomliga och en däraf bestämd praktisk verksamhet för att göra detta medvetande och dess innehåll verkligt i lifvet och i världen.

Människan har här ett klart medvetande däraf, att det motiv, som bestämmer hennes handlande, är till arten skildt från allt sinnligt samt i och för sig godt och ovillkorligt förbindande, men den fordran, som det ställer på viljan, framstår ännu endast såsom ett enskildt bud eller en utifrån kommande befallning, som åtlydes äfven af fruktan att människan eljest kunde träffas af något ondt eller ock åtlydes den af hopp om belöningar i och genom yttre följder. Människan handlar här efter yttre exempel och föredömen, efter yttre förmaningar, föreskrifter och stadgar eller efter en allmän bild af sådana, och giltigheten af dessa yttre bud och stadgar stöder hon ytterst på gudomlig auktoritet eller på yttre gudomlig uppenbarelse.

3. *Förnuftig vilja i högre och egentlig bemärkelse* är den praktiskt verksamme förnuftige anden, såvida han framträder i praktiska funktioner, som till sin beskaffenhet bestämmas af förnuftiga begrepp. Funktionerna kallas här sedliga och religiösa handlingar i högre och egentlig bemärkelse. Äfven den förnuftiga viljan kan i likhet med det förnuftiga förståndet vara antingen *konkret* eller *bildlig* förnuftig *vilja*, såvida hon ledes af förnuftiga begrepp, som äro bundna vid förnuftiga föreställningar eller ock *abstrakt* eller *ren förnuftig vilja*, såvida hon ledes af rena förnuftiga begrepp. I förra fallet framstå normerna för handlandet såsom utifrån kommande bud och befall-

ningar, såsom statutariska lagar och föreskrifter, som äfven äro sanktionerade genom yttre belöningar och straff och som därigenom anses vara bindande för viljan. Den förnuftiga viljan i högre och egentlig bemärkelse däremot bestämmes i sitt handlande af rena förnuftiga begrepp, hvilka äro och vetas såsom i och för sig eller genom sitt eget innehåll giltiga och förbindande och hvilka därför äro sedliga lagar i egentlig bemärkelse. Men praktisk lag i högsta bemärkelse är en förnuftig vilja såsom människan absolut förbindande. Endast en förnuftig vilja kan vara obligationsgrund. På den första ståndpunkten handlar människan efter *förnuftig känsla, förnuftig instinkt,* efter sinne och hjärta i ideell bemärkelse, utan att egentligen veta, hvarför hon så handlar. På den andra ståndpunkten handlar hon efter *yttre exempel* och *föreskrifter* eller efter *de yttre gudomliga buden.* På den högsta ståndpunkten däremot handlar hon efter ett klart och konstant medvetande af hvad som i och för sig är rätt och hvars motsats är orätt eller synd.

Såsom förnuftig vilja gör människan själfva väsendet, Gud och hans innehåll och således äfven sitt eget sanna väsen, till grund, lag och ändamål för allt sitt handlande, hvarvid det sinnliga endast är material och medel. Såsom sådan är människan *moraliskt* och *religiöst god;* i motsatt fall är hon *moraliskt ond,* hvilka begrepp först här äga verklighet och betydelse. Såsom förnuftig vilja är människan äfven reellt fri eller själfständig och icke endast formellt fri såsom på den sinnliga viljans ståndpunkt. Den reella friheten är den förnuftiga viljans själfbestämdhet af det i hvarje fall rätta och förnuftiga.

Om den förnuftiga estetiska förmågan.

Den förnuftiga estetiska verksamheten indelas till sin riktning och form på samma sätt, som den sinnliga estetiska verksamheten. Den förnuftiga estetiska förmågans innehåll och högsta ändamål är det sköna, d. ä. väsendet till sin form betraktadt; och dess närmaste ändamål är att 1) uppfatta eller

kontemplera och 2) att producera d. ä. i det yttre framställa detta sitt innehåll, utan annat omedelbart ändamål än det, som ligger i verksamheten själf och i det välbehag och den förnustelse, här fattade i ideell bemärkelse, som den såsom sådan innehåller.

För människan kan det sköna i vidsträckt bemärkelse framträda dels 1) i känslor, dels 2) i föreställningar eller bilder och dels 3) i tankar eller begrepp, äfven som i de praktiska verksamheter eller produktioner, som bestämmas af dessa eller som af dem äro uttryck.

För den estetiskt verksamme förnuftige anden såsom kännande framträder det musikaliskt sköna, hvilket såsom sådant icke behöfver bilder i rummet utan endast en mångfald af förnuftiga känslor, väckta genom toner. Däraf tonkonst och tonkonstnär.

Såsom förnuftigt föreställande åter äger den estetiskt verksamme förnuftige anden förmåga att uppfatta och producera det sköna i och för fantasien, det plastiskt sköna i vidsträckt bemärkelse, hvilket såsom sådant visar sig i och genom bilder i rummet och sönderfaller i målerikonsten, bildhuggerikonsten eller skulpturen och byggnadskonsten eller arkitekturen.

Såsom förnuftigt tänkande slutligen eger den estetiskt verksamme förnuftige anden förmåga att uppfatta och producera det sköna i och för tanken, det poetiskt sköna i vidsträckt bemärkelse, lyrisk, episk och dramatisk poesi, hvars framställningsmedel är ordet eller språket. Men begreppen måste här framträda i konkreta och bildliga former samt med sinnlig omklädnad, såvida det estestiska ändamålet skall vinnas.

Om friheten och det onda.

Ordet frihet tages i tvänne skilda bemärkelser, nämligen dels i negativ bemärkelse, frihet ifrån något och dels i positiv bemärkelse, frihet till eller öfver något eller frihet med afseende

på något, öfver hvilket det fria väsendet har makt. Den negativa friheten förutsätter:

1) att det fria väsendet är bestämdt af ett annat, till hvilket det står i förhållande;

2) att det är tillfälligt bestämdt af detta, ty vore det väsentligt bestämdt af detsamma, så kunde det icke från detsamma vara fritt;

3) att det är faktiskt skildt från detsamma.

Hvilken betydelse har på grund häraf frihet i negativ bemärkelse? Frihet i negativ bemärkelse innebär, att ett väsen är oberoende af ett annat, af hvilket det kunde på något sätt bestämmas; att det är eller verkar oberoende af ett annat, af hvilket det kunde hämmas eller hindras. Negativ frihet innebär sålunda frånvaro af hinder eller hämning eller faktisk frånvaro af en möjlig bestämning.

Hvilka väsenden kunna vara fria i negativ bemärkelse? Negativt angifvet: icke Gud, icke en idé, icke en idés innehåll eller objekt, som är ett ens absolutum, emedan de endast äro väsentligt bestämda eller emedan de sakna relativa bestämningar och följaktligen icke stå i några relationer. Positivt angifvet: sinnliga varelser och sinnligt förnuftiga varelser eller ting och ändliga personer. Endast dessa väsenden ha både tillfälliga och väsentliga, möjliga och verkliga eller relativa och absoluta bestämningar.

Under hvilka former framträder den negativa friheten, då afseende äfven göres på de olika väsenden, hos hvilka den är bestämning? De väsenden, hos hvilka den negativa friheten kan framträda, äro:

1) oorganiska varelser

2) organiska varelser. Hos de förra är kraft enhet; hos de senare är lif enhet. De oorganiska varelserna ses dels a) såsom hvilande och dels b) såsom varande i rörelse. Ett liflöst ting, som är i hvila, är fritt, om det *i rummet är afskiljdt* från ett annat, med hvilket det kunde vara förenadt. Ett hus är fritt eller har fri belägenhet. Så äfven en stad eller ett landskap o. s. v. detta är negativ frihet i betydelsen, att något är *vacuum* eller

disjunctum i förhållande till ett annat. Ett liflöst ting, som är i rörelse, är äfven fritt i negativ bemärkelse, om det i sin rörelse icke störes af ett annat eller af hinder. En sten faller fritt till marken, en himlakropp sväfvar fritt i världsrymden. En kraft agerar fritt. Detta är negativ frihet i form af hinderslöshet, något är *solutum* i förhållande till ett annat. Vidare äro lefvande varelser fria i negativ bemärkelse, om de utveckla sig efter sin egen inre natur, utan att af något hindras eller störas. Detta är negativ frihet i betydelsen af otvungenhet. Väsendet är *expeditum*, *non coactum*. Formerna af negativ frihet äro sålundna

1) afsöndring i rum, att något är disjunctum, vacuum

2) hinderslöshet, att något är solutum

3) otvungenhet, att något är expeditum, non coactum.

Den positiva friheten förutsätter:

1) den negativa friheten och dess momenter;

2) själfmakt att bestämma sig eller icke för en möjlig bestämning, ett solliciterande motiv, en maxim eller en praktisk lag.

Hvilken betydelse har alltså frihet i positiv bemärkelse? Frihet i positiv bemärkelse innebär, att ett väsen eger förmåga att själfmedvetet bestämma sig eller icke för en möjlig bestämningsgrund eller positiv frihet är viljans makt att välja mellan olika möjliga bestämningsgrunder. Frihetens motsats är tvång och icke nödvändighet. All sann frihet innebär äfven nödvändighet, nämligen i ideell och moralisk nödvändighet, icke fysisk nödvändighet och icke heller psykisk nödvändighet.

Huru beskaffadt måste ett väsen vara, om det skall kunna vara fritt i positiv bemärkelse? Det måste vara

1) en kraft eller en princip för verkningar. Detta följer däraf, att ett val är en verkan och att en verkan endast kan hafva sin princip i en kraft. Det kroppsliga och materiella kan icke vara fritt, emedan det såsom sådant icke kan verka; endast om en kropp är eller innehåller kraft kan han verka;

2) en organisk eller lefvande kraft, d. ä. en makt eller en ändlig organism, som utvecklar sig från möjlighet till verklig-

het. Endast ett sådant väsen kan hafva en inre sfär af bestämningar, öfver hvilka det kan hafva makt. Öfver det rent yttre eller öfver yttre bestämningar har ett väsen ingen makt. Ett väsen, som skall vara fritt, måste äga motsatsen mellan ett inre och ett yttre, ett högre och ett lägre eller mellan möjlighet och verklighet och detta villkor uppfylles af det ändliga lifvet eller af den organiska kraften, hvars rörelse har form af utveckling. En rörelse, som icke har form af utveckling, kan icke vara fri. En sådan rörelse förutsätter yttre impuls och är därför osjälfständig och ofri. En rörelse däremot, som har form af självutveckling af hvad som in potentia finnes hos lifvet, är relativt självständig och kan därför äfven på ett visst utvecklingsstadium vara fri, emedan rörelsens princip här sammanfaller med lifvet självt.

3) ett medvetande, ett medvetet eller sjelfmedvetet väsen. Den, som i egentlig mening väljer mellan olika möjliga bestämningar är nödvändigt medveten eller självmedveten. Valet föregås nämligen af en jämförelse mellan de olika bestämningarna med afseende på deras olika lifsvärde för den väljande och detta förutsätter medvetande, förutseende och reflexion. Han beräknar hvilka följder valet af den ena eller andra bestämningen kan medföra för hans lif i det hela och detta förutsätter egentligt medvetande eller förstånd. Strängt taget är frihet i egentlig mening möjlig endast för ett väsen, som i sin utveckling har nått fram till förståndets ståndpunkt. De bestämningar, med afseende på hvilka man är fri, äro begrepp, begreppsgrundsatser eller maximer. Friheten förutsätter nämligen, att man har makt att inskränka sig med afseende på innehållet eller att återgå till det rent inre af sitt väsende och till dess nödvändiga bestämdhet och att från detta hämta principerna för sitt handlande, hvilket allt är möjligt endast för den, som står på förståndets ståndpunkt och är bestämd af begrepp. Valet förutsätter nu, att man håller sig oberoende af alla solliciterande bestämningsgrunder och således håller sig aktuell såsom ren eller abstrakt vilja. Härunder jämför man bestämningsgrunderna med afseende på deras olika värde eller godhet och

därefter bestämmer sig viljan för en af de möjliga bestämningsgrunderna med förkastande af de öfriga. Detta val blir det allmänna viljandet, som lägges till grund för alla speciellare viljanden och som bestämmer beskaffenheten och innehållet af dessa. Alla speciellare viljanden göras härefter till momenter af det allmänna viljandet eller subsumeras under det allmänna viljandet såsom dess följder eller närmare bestämningar och blifva former och sätt, hvarpå detta realiseras eller förverkligas.

4) ett sinnligt förnuftigt väsen, ett väsen, som är organisk enhet af förnuft och sinnlighet eller af väsen och fenomen. Endast ett organiskt väsen, en organisk eller universell enhet kan vara fri eller vara en makt öfver sina bestämningar. Det fria väsendet kan ej vara en summa af bestämningar och ej en formell, generell, partiell enhet utan en reell, konkret, universell enhet. Om man närmare reflekterar på hvad friheten innebär, skall man finna, att den förutsätter ett sådant väsen såsom sitt subjekt och sin grund. Friheten är nämligen en relativ självständighet eller är självständighet och osjälfständighet i osönderlig förening. Såsom innebärande självständighet hänvisar friheten därför på förnuftet, som är det självständiga och friheten är en form eller ett sätt, hvarpå detta framträder och yttrar sig i förhållande till det sinnliga. Men såsom äfven innebärande osjälfständighet hänvisar friheten på det sinnliga eller på fenomenet, som är det osjälfständigt varande. Och då friheten sålunda är enhet af självständighet och osjälfständighet, så måste detta äfven gälla om dess subjekt, som således är enhet af förnuft och sinnlighet. Ett väsen, som endast vore sinnligt, kunde icke vara fritt, emedan det endast vore osjälfständigt, och ett väsen, som endast vore förnuft, kunde icke heller vara fritt, emedan det vore absolut självständigt och således icke en enhet af självständighet och osjälfständighet såsom friheten innebär. Att det fria väsendet måste vara en organisk enhet af förnuft och sinnlighet följer äfven af den själfmakt, som viljan har öfver det sinnliga i det hela, ty vore viljan själf såsom sådan alltigenom sinnlig, så kunde hon icke framstå såsom en sådan makt i förhållande till det sinnliga. Den relativa självständighet och makt,

som den fria viljan har i förhållande till det sinnliga, hänvisar därpå, att hon till sitt egentliga väsen är mer än sinnlig och således äfven förnuftig.

Om villkoren för bestämningsgrunders valbarhet.

Hvad fordras med afseende på bestämningsgrunderna, för deras valbarhet eller för att viljan öfver dem skall äga den makt, som ligger i friheten? Med afseende på bestämningsgrunderna fordras:

1) att de äro innehåll hos subjektet eller hos viljan. En sådan makt kan viljan äga endast öfver sina egna bestämningar. Vore bestämningsgrunderna för viljan ett rent yttre, så kunde hon icke öfver dem äga den makt, som ligger i friheten. Härmed är den sanningen uttalad, att ingen form af realism, kan, om den är konsekvent, medgifva viljans frihet.

2) att de äro likartade med viljan själf och således inre, ideella och andliga. För att bestämningsgrunderna skola äga denna karaktär, måste de vara relativt enkla och generella eller ha form af begrepp. Hade bestämningsgrunderna form af föreställningar och känslor eller vore de begär och drifter, så kunde viljan icke med afseende på dem vara egentligt fri, emedan hon nu endast hade en begränsad makt öfver sina bestämningar. Viljan är sålunda icke egentligt fri i förhållande till sina konkretare och lägre bestämningsgrunder.

3) att de intaga medium emellan full potentialitet och full aktualitet. Det fullt aktuella kan endast vara på ett sätt och är således icke föränderligt och det fullt potentiella är ännu icke gifvet för viljan såsom ett solliciterande motiv och kan därför ännu icke blifva föremål för val; ignoti nulla cupido.

4) att de visa sig såsom ett godt i något afseende för viljan. Det, som i *alla afseenden vore ett godt*, eftersträfvade viljan med nödvändighet, och det åter, som i alla afseenden visade sig såsom *ett ondt*, afskydde viljan med nödvändighet. Detta följer däraf, att viljan handlar sub ratione boni.

5) att de ha systematisk eller organisk form, så att de innehållas i hvarandra såsom högre och lägre eller såsom mer eller mindre innehållsrika. Vore bestämningsgrunderna endast ett aggregat eller en summa af delar, så vore viljan icke en organisk, reell eller universell enhet utan antingen endast en empirisk enhet, som själf endast vore en summa eller ock endast en formell enhet, d. ä. en generell form för bestämningar, som hörde till dess omfång. Men en sådan enhet kan icke vara fri eller framstå såsom en makt öfver bestämningsgrunderna. Dessutom innehåller friheten dels ett negativt moment, som innebär, att viljan analytiskt regredierar från det yttre och periferiska af sitt innehåll till det inre och centrala, och dels ett positivt moment, som innebär, att viljan syntetiskt progredierar från det inre och centrala till det yttre och periferiska, subsumerande det senare under det förra och därmed äfven gifvande detsamma den ordning och form, som det inre fordrar, och äfven detta förutsätter, att viljans innehåll har systematisk form.

Om den positiva frihetens former.

Under hvilka former framträder den positiva friheten eller huru indelas densamma? Den framträder dels såsom sinnlig eller formell frihet, dels såsom abstrakt eller moralisk frihet och dels såsom reell eller förnuftig frihet. Den formella friheten tillkommer den sinnliga viljan och innebär val mellan olika möjliga sinnliga bestämningsgrunder eller motiver. Motiv är det, som sätter praktiska förmågan i rörelse. Eller, motiver äro orsaker, som, när de betraktas från teoretisk synpunkt, äro aktuella förnimmelser. Praxis eller praktisk verksamhet är verksamhet eller förändring efter motiver eller som bestämmes af motiver. En växt eller dess lifskraft verkar ej efter motiver eller efter aktuella förnimmelser. Lifskraftens verksamhet hos en växt yttrar sig i assimilation och sekretion. En växt har ej frivillig rörelse såsom ett djur. En växt framstår blott såsom kroppsligt lefvande. Men ett djurs lif eller

själ framträder i andliga bestämningar, som äro sensationer samt drifter och instinkter. — Vid den formella friheten äro många alternativer möjliga för viljan vid hvarje val. Det är relativt obestämdt, genom hvilken sinnlig bestämningsgrund den sinnliga viljan kan vinna det goda, som hon åsyftar. Den sinnliga viljan kan handla på ett sätt för att förverkliga bestämningsgrunden eller för att nå det sinnliga ändamål, som åsyftas, men äfven på många andra sätt, som leda till samma ändamål. Det är klokheten, som här afgör, hvilka handlingssätt och val, som i hvarje fall äro de lämpligaste. Men detta låter sig i många fall icke bestämmas. Det sinnliga ändamålet kan äfven i många fall förfelas, oaktadt all möjlig klokhet och beräkning, emedan det sinnliga är tillfälligt bestämdt samt enhet af motsatser. Dessutom gäller det inom det sinnliga, att, då det ena sinnliga ändamålet vinnes, människan går förlustig andra sinnliga ändamål, som nu måste uppoffras. Ägandet af ett sinnligt godt innebär här icke jämväl ägandet af ett annat sinnligt godt, emedan det sinnliga är relativt oorganiskt eller enhet af motsatser. Inom det förnuftiga däremot gäller motsatsen. Den, som vinner något af det förnuftiga, vinner allt förnuftigt och i och för sig godt. Och hvad en vinner af det förnuftiga innebär icke en förlust för andra, såsom förhållandet är med det sinnliga. Inom det sinnliga förhåller det sig äfven så, att, om en sinnlig lifsriktning ensidigt och exclusivt genomfördes, detta skulle leda till det sinnliga lifvets förstöring och upplösning.

Den sinnliga friheten är formell, emedan den sinnliga viljan, huru hon än väljer och bestämmer sig, icke kommer i förhållande till något annat innehåll än det sinnliga, men däremot är hon fri i sättet, hvarpå hon vill lefva och förhålla sig såsom sinnlig.

Den abstrakta eller moraliska friheten tillkommer den moraliskt fria viljan, som är indifferent med afseende på innehållet eller som hvarken är sinnlig eller förnuftig utan enheten och identiteten hos både sinnligheten och förnuftet. Den moraliskt fria viljan har två alternativer, nämligen sinnligheten och förnuftet. Den moraliska friheten är förmågan att välja

mellan hela sinnligheten å ena sidan och förnuftet å den andra. Denna frihet kallas abstrakt, emedan den innebär, att viljan äger makt att dels hålla sig oberoende af både det sinnliga och det förnuftiga innehållet och att således hålla sig aktuell såsom ren eller abstrakt vilja eller såsom den enhet, som har de bägge arterna af innehåll såsom möjliga bestämningsgrunder, och dels att sedan framträda i vare sig den ena eller den andra arten såsom verklig bestämningsgrund. Den kallas äfven moralisk frihet, emedan viljan här väljer mellan moraliskt ondt och moralisk godt eller den kallas moralisk frihet därför att människans moraliska värde eller ovärde blir bestämdt af det bruk, som människan här gör af sin frihet.

Den reella friheten åter tillkommer den förnuftiga viljan. För den förnuftiga viljan äro inga alternativer möjliga. Här är det endast en bestämningsgrund, som i hvarje fall är den rätta och för denna bestämmer sig viljan utan val. Den förnuftiga friheten sammanfaller därför med sann självständighet, emedan viljan här i hvarje fall är självbestämd af det förnuftiga eller det rätta. Förnuftet förverkligas i en viss ordning, som bestämmes af den grad af aktualitet, till hvilken förnuftet redan har kommit hos människan genom hennes föregående handlingar. Då människan väljer förnuftet såsom högsta bestämningsgrund, har det redan gjort sitt inträde i sinnligheten och fordrar att blifva än vidare aktualiseradt. Och nu bestämmer sig den förnuftiga människan för det, som harmonierar med det redan förverkligade förnuftet. I annat fall skulle den förnuftiga ordningen störas inom människan och detta hade till följd disharmoni, ondt samvete.

Det är tydligt, att, då det finnes tre former af positiv frihet, man äfven i trenne motsvarande afseenden kan betrakta människan såsom varande fri vilja. Den moraliskt fria viljan har till sina närmast underordnade organer den förnuftiga viljan och den sinnliga viljan och endast med afseende på dessa organer är den moraliska viljan omedelbart fri. Den moraliska friheten sträcker sig icke utom sfären af dessa begge former af vilja. Den moraliskt fria viljan, som väljer mellan det sinn-

liga och det förnuftiga, sätter antingen den sinnliga viljan eller den förnuftiga viljan såsom den högsta eller såsom den bestämmande. Väljer människan det förnuftiga till högsta bestämningsgrund för sitt lif, så blir den förnuftiga viljan dominerande och bestämmer sig människan för det sinnliga framför det förnuftiga, så blir den sinnliga viljan dominerande. Vi ha nu sett, hvilka den moraliskt fria viljans omedelbara organer äro. Vi gå nu att betrakta den förnuftiga viljans omedelbara eller närmast underordnade organer. Den förnuftiga viljans närmast underordnade organer äro *kärleken* i dess olika former, det är den förnuftiga viljan i lägre och oegentlig bemärkelse och den förnuftiga instinkten, och genom dessa verkar den förnuftiga viljan på den sinnliga viljan såsom sitt organ. Endast med afseende på dessa organer är den förnuftiga viljan omedelbart fri eller själfständig. Utom denna sfär sträcker sig icke omedelbart hennes själfständighet. Härefter gå vi att betrakta den sinnliga viljans organer. Den sinnliga viljans närmast underordnade organer är begärförmågan med dess arbitrium och genom denna den sinnliga driften. Den sinnliga driften åter verkar på kroppens organer eller lemmar och dessa slutligen på det yttre sinnliga eller på den del af det sinnliga, som ligger utanför människans organiska kropp. Det är således endast medelbarligen genom mångfaldiga högre och lägre organer eller krafter eller genom mångfaldiga inre och yttre sfärer, som den förnuftiga viljan kan ingripa bestämmande med afseende på den yttre sinnligheten. Endast om man betraktar människan såsom organiserad i dessa högre och lägre krafter eller inre och yttre sfärer kan friheten vinna sin förklaring. Det är endast med afseende på de inre och högre sfärerna af sitt innehåll, som viljan är fri. Refererar man viljan utan förmedling af några underordnade organer omedelbart till det yttre, som är heterogent med viljan själf, så kan hon omöjligen tänkas vara fri.

Kritik af vissa felaktiga uppfattningssätt af viljans frihet.

1. Friheten får icke förväxlas med självständighet. Friheten är icke självständighet utan en relativ självständighet eller självständighet med relativ negation. Friheten innebär, att det fria väsendet står i relation till ett annat, i afseende på hvilket det är fritt. Men ett självständigt väsen står icke i relation till något, utan är ett absolut väsen och kan därför icke vara fritt. En idé i Gud är icke fri utan självständig och en sådan idés innehåll eller omedelbara objekt är icke heller fritt utan självständigt, emedan det är ett ens absolutum. Gud och hans innehåll äro självständiga, men icke fria. Endast ett relativt väsen eller ett ändligt förnuftigt väsen kan vara fritt. Huru förhålla sig till hvarandra frihet och självständighet? Självständigheten är grund till frihetens framträdande i tiden. Självständigheten är det ideala villkoret och den reella grunden till frihetens framträdande i tiden. Friheten är självständigheten i förhållande till något. Självständigheten är realgrund till friheten. Självständigheten är det, hvaraf friheten är grad och således dess realgrund. Däremot är friheten kunskapsgrund till självständigheten. Friheten, som är grad, hänvisar på och ger oss kunskap om det, hvaraf den är grad och är sålunda dess kunskapsgrund. Friheten är ock villkor för självständighetens aktualisation eller realisation i tiden. Människan blir självständig genom rätt bruk af sin frihet. Häraf följer ock, att absolut frihet är contradictio in adjecto, emedan friheten är ett relativt. Absolut frihet är lika motsägande som absolut afstånd, absolut rörelse o. s. v.

2. Friheten tillhör icke människans förnuftiga natur såsom sådan. Förnuftet är såsom sådant självständigt. Friheten tillhör hvarken förnuftet eller sinnligheten utan viljan såsom enhet af sinnlighet och förnuft.

3. Friheten är icke människans högsta goda. Friheten är ett medel, genom hvilket människan kan blifva vare sig ond eller god allt efter sättet, hvarpå hon brukar detsamma.

4. Friheten är icke sedlighetens princip. Detta är förnuftet eller den förnuftiga viljan. Friheten är endast ett af villkoren för den praktiska filosofiens möjlighet. Det andra villkoret är, att människan har ett absolut ändamål.

5. Friheten får icke förväxlas med libertas aequi libri, s. independentiae, s. indifferentiae. Detta skulle innebära, att viljan ägde en absolut makt att bestämma sig utan eller oberoende af några för handen varande motiver eller bestämningsgrunder. Man har föreställt sig att, om bestämningsgrunder vore gifna för viljan, hon därigenom vore ofri, emedan bestämningsgrunderna med nödvändighet necessiterade viljan. Därför har man antagit, att friheten skulle innebära viljans absoluta makt att bestämma sig utan alla motiver eller att hon ägde makt att först skapa eller gifva sig motiver och att sedan bestämma sig för dem. Men detta är en felaktig uppfattning af friheten. Viljan är icke en obestämd eller abstrakt enhet. Viljan är i hvarje ögonblick fullständigt bestämd genom motiver. Och de för handen varande motiverna necessitera icke viljan utan de blott sollicitera henne. Viljan kan icke själf gifva sig bestämningsgrunder och icke heller bestämma sättet, hvarpå de skola sollicitera viljan. Bestämningsgrunderna äro gifna för människan oberoende af hennes vilja och så är icke heller sättet, hvarpå de inverka på viljan, af henne bestämdt. Sinnligheten och dess form och beskaffenhet har människan oberoende af sin frihet. Antagandet att viljan själf skulle gifva sig eller ur intet frambringa bestämningsgrunder är stridande dels mot erfarenheten, som visar att en mångfald af bestämningsgrunder i hvarje ögonblick äro gifna för viljan och dels mot substantialitetsgrundsatsen, enligt hvilken intet kan uppkomma, ex nihilo nihil fit; omnia mutantur, nihil interit.

6. Friheten får icke förväxlas med utförandets frihet. Dessa ha icke nödvändigt sammanhang. Den ena kan finnas utan den andra. Människan kan vara fri i sitt inre eller i anseende till sin vilja utan att hon har förmåga att i det yttre utföra sina fria viljebeslut. Det är andra krafter, som äro

verksamma vid utförandet än vid det fria beslutet. Utförandet förmedlas genom kroppens organer eller krafter och dessa kunna vara oförmögna att verka eller ock kunna de träffas af yttre hinder utan att detta rör viljan eller upphäfver hennes frihet och makt såsom sådan. Dessutom kan ett väsen vara fritt i utförandet utan att det ännu eller för tillfället har fri vilja. Hvad väsendet i sådant fall utför är icke fria viljebeslut. Ett barn kan verka inom det yttre eller utföra mycket utan att det ännu har utvecklat sig till fri vilja. Äfven den, som är i abnormt själstillstånd, har utförandets frihet utan att han har fri vilja.

7. Friheten upphäfves icke däraf, att människan är ett väsen, som är omni modo determinatum eller ett individuum. Detta kunde endast i det fall upphäfva viljans frihet, att alla människans bestämningar vore väsentliga bestämningar, ty det väsentliga är oföränderligt och kan icke på olika sätt bestämmas. Men nu är icke människan i det hela på väsentligt sätt bestämd. Hennes fullständiga bestämdhet eller individualitet innehåller ock momenter, som utgöras af tillfälliga och potentiella bestämningar och friheten faller inom sfären af dessa. Friheten lämnar människans väsentliga bestämdhet oberörd och har afseende endast på hennes tillfälliga och potentiella bestämdhet, som är föränderlig. Den sfär, inom hvilken friheten yttrar sig, utgöres af möjliga bestämningar. Friheten är viljans makt att göra möjliga bestämningar verkliga och detta med självmedvetande och afsikt. Friheten är sålunda en självmedveten och afsiktlig makt och frihetens material är möjliga bestämningar. Om ock dessa bestämningar i sig självva äro väsentliga, så äro de dock möjliga för viljan, som äger makt att hålla sig af dem oberoende, men äfven att i dem aktuellt framträda.

8. Friheten upphäfves icke däraf, att människan handlar sub ratione boni eller däraf, att hon åsyftar att vinna ett godt med hvarje sin handling och att undfly ett ondt. Det onda kan icke af något väsen sättas såsom ändamål utan endast det goda. Det onda kan endast viljas såsom medel för ett annat, som är det goda, men icke såsom ändamål. Men oaktadt dessa

satser äga sin fulla giltighet och sanning, så är dock viljan i hvarje sin handling fri. Detta blifver möjligt därigenom, att det gifves olika arter och former af det goda. Hvilka äro de olika arterna och formerna af det goda? Det goda är dels förnuftigt och dels sinnligt. Nu kan människan fritt bestämma sig vare sig för det förnuftigt goda eller för det sinnligt goda och i hvarje fall handlar hon sub ratione boni, ehuru hon visserligen från en annan synpunkt blir moraliskt ond, om hon bestämmer sig för det sinnligt goda då, när det är hennes plikt att bestämma sig för det förnuftiga. Och så framträder äfven det sinnligt goda under mångfaldiga former. Hvilka äro de olika formerna af det sinnligt goda? Det nyttiga och det angenäma. Människan kan här i hvarje fall fritt bestämma sig antingen för det *nyttiga* eller för det *angenäma* och i bägge fallen handlar hon fritt och sub ratione boni. Slutligen framträder äfven både det nyttiga och det angenäma under mångfaldiga former. Hon kan nu fritt bestämma sig antingen för den ena eller för den andra af dessa former med förkastande af de öfriga. Och i hvarje fall handlar hon sub ratione boni och är det oaktadt fri. Viljan väljer här mellan bestämningsgrunder, som alla framstå för henne såsom goda, ehuru de äro goda i olika afseenden eller från olika synpunkter. Vore det goda däremot i hvarje fall endast ett enda, så att allt annat i detta ögonblick framstode såsom ett ondt, så vore viljan ofri, emedan det gäller såsom en lag för henne, att hon handlar sub ratione boni. Viljan vore då oemotståndligt riktad på den bestämning, som ensam vore ett godt samt vänd ifrån allt annat, som vore ett ondt. Men nu är icke det goda i något fall endast ett enda, så att allt annat i samma ögonblick vore ett ondt. Det goda framträder fastmer i hvarje ögonblick af människans lif under mångfaldiga former eller viljan är i hvarje fall bestämd af en mångfald af bestämningsgrunder, som alla visa sig från någon synpunkt såsom ett godt för henne och nu väljer hon i hvarje fall mellan olika arter eller former af det goda. Ingen väljer ett ondt för dess egen skull eller därför att det är ett ondt utan därför att det från någon synpunkt

visar sig såsom ett godt. Äfven den, som afsiktligt förkortar sitt lif eller begår självmord, handlar sub ratione boni. Förlusten af det närvarande lifvet framstår för honom i den belägenhet, i hvilken han för tillfället befinner sig, såsom ett godt eller åtminstone såsom ett mindre ondt än lifvets bibehållande och af två onda möjligheter väljer han den mindre onda och handlar så till vida sub ratione boni. Häraf visar sig, att friheten icke upphäfves af den lag, som gäller för viljan, att hon handlar sub ratione boni.

9. Friheten strider icke mot principium rationis sufficientis. Allt, som sker i tiden, förutsätter nödvändigt en grund. Ingenting kan ske i strid mot lagarna för skeendet. Det gäller såsom en lag, att ingenting kan ske i strid mot lagarna för skeendet. Men lagarna för skeendet äro icke i tiden. Detsamma gäller ock om grunden och ändamålet för allt, som sker. De äro tidlösa eller eviga och de äro egentligen samma sak, sedd från olika synpunkter. Hvarför kan icke grunden, lagen och ändamålet vara i tiden? Emedan allt i tiden varande självt är en verkan eller följd af ett annat, som i begreppet förutsättes och som därför icke kan vara i tiden utan måste vara evigt. Då man förlägger grunden, lagen och ändamålet för skeendet i tiden, så förväxlar man dem med villkor, conditio sine qua non för verkningars framträdande. Det i tiden föregående konditionerar verkningars framträdande, men kauserar dem icke. Detta gör endast det tidlösa, eviga och ideella.

Intet, som sker, är utan en tillräcklig grund. Detta gäller äfven om friheten. Men friheten är sin egen grund. Friheten kan endast ur sig själf förklaras, men icke ur någonting annat. Friheten kunde endast då upphäfvas, om dess grund vore ett annat än friheten själf eller om dess grund vore ett annat än den fria viljan själf. Men friheten grundar sig på den fria viljan och icke på något, som för henne vore ett yttre. Friheten är ett val och valet grundar sig på den vilja, som väljer. I sig själf är viljan icke heller något i tiden varande utan ett tidlöst eller evigt, som ingriper bestämmande i tiden eller som sätter verkningar i tiden utan att själf såsom sådan vara

i tiden. Och då viljan själf sålunda icke är i tiden, så är hon icke heller bestämd af något i tiden föregående och kan därför vara fri. Det är endast viljans lägre innehåll, det sinnliga, som är i tiden, men icke viljan själf. Viljan är en causa finalis och icke en causa efficiens eller en causa antecedens och kan därför vara fri. Det är endast den empiriska kausaliteten, enligt hvilken alla verkningar refereras till i tiden föregående orsaker, som är oförenlig med friheten, men icke den rationellt teleologiska kausaliteten, hvars orsaker icke falla i tiden. Men den empiriska kausaliteten är endast en skenkausalitet. Man förväxlar här de i tiden fallande villkoren för verkningars framträdande med deras verkliga orsaker, som icke äro i tiden.

10. Friheten innebär icke laglöshet. Det hör till viljans natur att välja mellan olika möjliga bestämningsgrunder. Och den bestämningsgrund, som af viljan sättes såsom den högsta, blir hennes lag. Sedan väljer viljan speciellare bestämningsgrunder, som äfven blifva speciellare lagar. Och således innebär friheten icke laglöshet. Bestämmer sig viljan för det förnuftiga, så blir förnuftet hennes lag och bestämmer hon sig för det sinnliga, så gör hon därmed sinnligheten till högsta lag för sitt lif och är således i intetdera fallet laglös.

11. Friheten står icke i strid med naturens lagar. Frihetens och naturlagarnas bestämmande sfär sammanfalla icke eller komma icke i konflikt med hvarandra. Naturlagarna omfatta icke den sfär, inom hvilken friheten gäller och icke heller ingriper friheten inom den sfär, inom hvilken naturlagarna gälla. De hafva bägge sina egna och särskilda områden eller sfärer. Friheten gäller inom det inre eller inom det själfmedvetna lifvets sfär och inom denna sfär gälla andra lagar än naturlagarna, nämligen frihetens lagar. Naturlagarna däremot gälla inom det yttre eller inom det omedvetna och ofria verklighetsområdet, till hvilket friheten icke omedelbart sträcker sig. Äfven om friheten medelbarligen åstadkommer förändringar inom det yttre, så sker äfven detta i enlighet med naturens lagar. Friheten tager i sådant fall naturlagarna och

deras förändringar i sin tjänst och använder dem såsom medel för högre ändamål.

12. Friheten upphäfves icke heller af det faktum, att vissa människor under gifna förhållanden äro ofria eller icke kunna bruka sin frihet eller af det faktum att alla människor utan undantag under vissa momenter af sitt lif äro ofria. Vi ha visat, att människan är egentligt fri endast då, när hon står på förståndets ståndpunkt i praktiskt afseende, hvaraf följer att den, som i sin utveckling icke har hunnit fram till denna ståndpunkt, icke heller är egentligt fri. Och den, som sänker sig under förståndets eller det själfmedvetna lifvets sfär i teoretiskt och praktiskt afseende, är icke heller fri. Hvad man har att visa är endast, att friheten hör till människans begrepp såsom egentligt lefvande eller att friheten är möjlig för människan, såvida hon vill vara fri, ehuru hon äfven genom en akt af frihet kan sänka sig i ofrihet. Det är genom en akt af frihet som drinkaren försätter sig i ofrihet eller gör sig till ett djur.

Här göra vi den anmärkningen, att friheten icke har samma betydelse eller icke framträder på samma sätt, då den yttrar sig i det goda och i det onda. Viljan är causa movens eller causa effectiva i det goda, men däremot causa cessans eller causa defectiva i det onda. För att vara god måste människan alltjämt hålla sin vilja riktad på förnuftet och fasthålla förnuftet såsom ändamål eller såsom högsta bestämningsgrund, hvaraf följer, att, om detta icke sker, då det är möjligt och af henne fordradt, hon därmed är ond eller actu bestämd endast af det sinnliga. För att vara sedlig måste människan följaktligen alltjämt tänkas continuera det sedliga beslutet. För att vara ond däremot behöfver människan icke alltjämt bestämma sig för det sinnliga. Så snart hon upphör att hålla sin vilja riktad på det förnuftiga, så är hon därigenom ond. Människan är sålunda activ och själfverksam orsak i det goda, men däremot kan hon i det onda äfven vara passiv orsak eller icke själfverksam och beslutande. Så snart människan icke bestämmer sig för det förnuftiga, så går det för henne af

sig självt att lefva ett sinnligt lif. Människan är sålunda causa cessans eller causa defectiva i det onda, men causa movens eller causa effectiva i det goda.

13. Friheten är icke någonting obegripligt och oförklarligt. Friheten är begriplig och förklarlig endast genom sig själf, men icke genom någonting annat. Friheten tillhör självmedvetandet eller är självmedvetandet självt, betraktadt i ett visst afseende, nämligen i dess verksamhet, och liksom nu självmedvetandet såsom varande ett enkelt fattas klart i och genom sig självt, så snart det actu förnimmes, och icke genom någonting annat, så förhåller det sig äfven med friheten. Friheten tillhör det enkla och det enkla fattas och begripes omedelbart genom sig självt. På samma sätt som självmedvetandet är genom sig självt förklarligt och icke genom någonting annat, så förhåller det sig äfven med friheten.

14. Friheten innebär icke en creatio ex nihilo och är icke därför omöjlig. Detta inkast mot friheten träffar endast libertas aequi libri, men icke friheten, såvida den rätt uppfattas. Enligt den äldre Fichtes subjektiva och genetiska idealism är jaget eller självmedvetandet till sitt egentliga väsen självverksamt och genom denna sin självverksamhet ger det sig bestämningar, som det förut icke hade. Jaget är producerande och sätter eller producerar därmed både sig självt och sina bestämningar. Jaget är enligt Fichte dömande eller handlande och därmed på samma gång både producerande och produkt af sitt eget handlande. Detta är, säga vi, en felaktig uppfattning af jaget eller självmedvetandet. Det är icke självmedvetandet såsom sådant, som är självverksamt utan endast det ändliga och mänskliga självmedvetandet. Och denna dess självverksamhet är icke ett producerande, så att det därigenom ur intet skulle kunna skapa både sig självt och sina bestämningar. Detta är stridande både mot erfarenheten och mot substantialitetsgrundsatsen. Det ändliga självmedvetandets verksamhet innebär tvärtom, säga vi, en verklig självutveckling, hvarigenom de bestämningar, som in potentia finnas hos anden, för honom öfvergå till verklighet. Anden kan icke aktuellt förnimma

någonting annat än det, som på ett eller annat sätt förefinnes och som bestämmer honom, då han kommer till medvetande för sig själf eller då han väckes ur potentialitetens slummer. Och så kan icke heller viljan välja mellan andra bestämningar än de, som förefinnas och som på ett eller annat sätt sollicitera henne, då hon kommer till aktualitet.

15. Friheten kan icke tilläggas Gud och därigenom göras till en absolut bestämning. Friheten är ett fenomen af själfständigheten eller är den form, som själfständigheten får, när den tänkes såsom verksamhet. Men endast själfständigheten tillkommer Gud, icke friheten. Men oaktadt friheten endast är en mänsklig bestämning, så har den dock i alla dess former af åtskilliga tänkare blifvit öfverflyttad äfven på Gud. Liksom man har öfverflyttat rörelse i alla dess former på Gud eller på det egentliga väsendet, så har man ock gjort med friheten.

Om vissa tänkare, som tillagt Gud frihet.

Cartesius tillade Gud friheten i form af ett gränslöst godtycke. Friheten var enligt Cartesius en fullkomlighet. Människan är fullkomligare än djuren genom sin frihet. Och så är äfven den fullt utvecklade människan fullkomligare än barnet genom sin högre frihet. Då nu friheten är en fullkomlighet, så måste den äfven tillkomma Gud, som är fullkomlig och som är inbegreppet af alla fullkomligheter. Men då Gud är absolut fullkomlig, så har han ock absolut frihet, det är frihet i betydelsen af ett obegränsadt godtycke, så att han har förmåga att göra allt hvad han vill och som behagar honom. Makten i Guds godtycke stegras nu till en gränslös makt. Guds förstånd och vilja äro ursprungligen obestämda, men få sitt innehåll genom hans obegränsade godtycke. Viljan bestämmer först sig själf och sedan bestämmer hon äfven för förståndet hvad som är sannt och godt och rätt. Men härigenom, säga vi, bli det sanna, goda och rätta ett arbiträrt och förlora följaktligen sin karaktär af ursprunglighet samt af allmängiltighet och nödvändighet. Äfven begreppen bestämmas

enligt Cartesius genom Guds obegränsade godtyckliga vilja och blifva därigenom ett subjektivt och arbiträrt. Begreppens allmängiltighet och nödvändighet gå härigenom förlorade. All sanning äfven som allt godt och rätt upphäfvas, såvida de antagas grunda sig på en arbiträr vilja. Enligt Cartesius är det goda godt, emedan Gud vill det, hvilket är orimligt. Det gäller, säga vi, äfven med afseende på Guds vilja, att hon är god, såvida hon är enlig med eller bestämd af det i och för sig goda och rätta, som äro ett evigt, oföränderligt och i sig nödvändigt. Cartesius har föreställt sig Gud efter analogien med en människa, som står på den sinnliga begärförmågans ståndpunkt och som sålunda är arbiträrt fri, ehuru denna frihet hos Gud är stegrad till en obegränsad makt, ett obegränsadt godtycke. Men Guds obegränsade frihet och makt upphäfva och utesluta möjligheten af människans frihet. Cartesii ståndpunkt och åsigt upphäfver, säga vi, i teoretiskt afseende all sanning och all vetenskap och i praktiskt afseende allt egentligt och fritt handlande och leder således till fullständig determinism med afseende på människan.

Äfven William King, f. 1650, död 1729, tillägger Gud friheten. Hans hufvudsakligaste arbete heter: De origine mali. Han tillägger Gud valförmåga, ty valfrihet är pleonasm. Till sitt förstånd är Gud på nödvändigt sätt bestämd och äfven hans vilja är på nödvändigt sätt bestämd i det allmänna. Guds vilja är bestämd af de eviga sanningar, som innehållas i hans förstånd. Gud kan aldrig vilja handla i strid mot dessa sanningar. Men i öfrigt är Guds vilja fri. Guds vilja är fri i tilllämpningen af de eviga förnuftssanningarna. Här äro olika möjligheter gifna och mellan dem väljer Guds vilja,

Fr. Jul. Stahl, Schellings lärjunge, professor i Berlin, f. 1802, död 1861, och äfven Schelling i hans senaste åsikt ha i det hela samma åsikt, som William King. Gud är på nödvändigt sätt bestämd i de allmänna kategorier, som äro villkor för det gudomliga förnuftets verklighet. Gud är »das nicht nicht seyn könnende.» Men inom de gränser, som äro satta genom de allmänna kategorierna, är Gud fri. Gud tänkes här

efter analogien af en konstnär, som har att realisera eller i det yttre framställa ett visst konstideal. Liksom denne genom idealet är på nödvändigt sätt bestämd i det allmänna, men däremot är fri i det speciella, emedan han här kan välja mellan att förfara på många olika sätt, så är förhållandet äfven med Gud. Eller, liksom en byggmästare väl är bunden af den allmänna byggnadsplan eller grundritning, som han har att förverkliga, men likväl är fri med afseende på de speciella förfaringssätten vid utförandet, så förhåller det sig äfven med Gud vid hans ur intet världsskapande verksamhet.

Dessa ha tillagt Gud formell frihet eller de ha föreställt sig Gud vara fri på samma sätt som människan är det, när hon står på den sinnliga viljans ståndpunkt. Viljan är här determinerad eller bestämd af de möjliga maximer, som äro gifna genom det sinnliga förståndet, men hon är dock fri vid valet mellan dessa och i formerna och sätten för deras realisation, och på analogt sätt förhåller det sig äfven med Gud. Men Guds vilja är, säga vi, icke i och för sig själf verksam och då icke heller fri. Guds vilja har inga abstrakta och ouppnådda syftemål, som behöfva successivt realiseras genom verksamhet och determination. Den gudomliga viljan har sina syftemål verkliga af evighet. De gudomliga syftemålen äro verkliga därmed att de af Gud viljas och sålunda på evigt sätt och derför är hans vilja absolut självständig, men icke fri. Frihet och ofrihet ha ingen betydelse med afseende på Gud, som är oändlig vilja, fullt konkret och evigt verklig vilja. Liksom värme och köld, ljus och mörker, rörelse och hvila etc. icke ha någon tillämplighet med afseende på Gud, så är det ock med friheten.

Gottfr. Wilh. Leibniz, f. 1646 i Leipzig, död 1716, tillägger Gud frihet i den högsta form, som den kan hafva hos människan. Gud är allvist förstånd och allgod vilja. Till sitt väsen eller till sitt förstånd är Gud på nödvändigt sätt bestämd. Men Gud är därjämte en på visst sätt bestämd själfmedveten kraft. Äfven den högsta monaden är kraft och såsom sådan är han vilja. Guds vilja är af en inre, moralisk

nödvändighet riktad på det goda. Guds vilja ger konkret verklighet åt de allmänna essenser, som innehållas i hans förstånd. Och såsom sådan är Guds vilja dels voluntas antecedens och dels voluntas consequens. *Voluntas antecedens* är Guds vilja såsom i allmänhet varande riktad på det goda, eviga och ursprungliga, som innehålles i hans förstånd och som Leibniz kallar det possibla. *Voluntas consequens* åter är Guds vilja såsom riktad på det bästa möjliga i hvarje enskildt fall eller såsom riktad på det, som är det bästa möjliga med afseende på hvarje enskildt väsen och som står tillsammans med alla andra väsendens högsta möjliga fullkomlighet. Detta är det *compossibla*. Gud handlar här enligt lex convenientiae, som bjuder honom att af alla tänkbara eller logiskt möjliga världar skapa den bästa möjliga världen, d. v. s. den värld, som ger åt hvarje varelse den högsta möjliga realitet och fullkomlighet, som står till sammans med alla andra varelsers högsta möjliga fullkomlighet. Det är en moralisk nödvändighet, som bjuder Gud att skapa den bästa möjliga världen. Detta är Leibniz's optimism.

Leibniz, säga vi, har sålunda föreställt sig Gud vara fri på samma sätt som människan är det såsom god eller sedlig vilja. Såsom sådan utför människan i hvarje fall det moraliskt nödvändiga och detsamma är förhållandet enligt Leibniz äfven med Gud. Men Gud är icke, säga vi, vilja på samma sätt som människan. Då man fattar Gud såsom vilja måste man tänka bort alla de ofullkomligheter och inskränkningar, som tillhöra den mänskliga viljan och hvilka äro tid, verksamhet och förändring och således äfven frihet. Någon motsats finnes icke för Gud mellan förstånd och vilja eller mellan nödvändighet och frihet. Guds vilja är i fullkomlig harmoni med hans förstånd samt lika evig och oföränderlig, som detta. Och Guds förstånd är äfven i full harmoni med hans vilja och begge äro på konkret och individuellt sätt bestämda. Guds förstånd innehåller inga abstrakta essenser, som fordra att blifva konkrescerade genom Guds vilja eller genom hennes skapande verksamhet. Guds ideer äro fullt konkreta och individuella och, betraktade i förhållande till hans vilja, äro de hennes af evighet

verkliga syftemål. Någon motsats finnes icke heller för Guds vilja mellan ett antecedens och ett conequsens, emedan detta förutsätter tid, som icke finnes för Gud. För Gud, som är absolut fullkomlig, finnes ingen potentialitet, ingenting, som är outveckladt. Därför är Gud icke verksam såsom människan. Det resultat, till hvilket vi komma, är, att friheten är en bestämning hos människan, men icke hos Gud. Endast för ett ändligt förnuftigt väsen finnes den motsats mellan möjlighet och verklighet, som friheten förutsätter. Människan är fri för att kunna utveckla sig till högre förnuftighet eller till ett rikare och fullkomligare personligt lif. Men Gud, som är rent förnuft, har af evighet det, för hvars skull friheten är till eller för hvilket den är villkor och medel och därför har friheten för honom ingen betydelse.

Indelningen af de olika åsikterna om friheten.

Åsikterna om friheten indelas i a) indeterministiska och *b*) deterministiska i vidsträckt mening. Indeterminismen jakar och determinismen i vidsträckt bemärkelse nekar friheten. Enligt indeterminismen är viljan endast solliciterad, men enligt determinismen däremot är hon necessiterad af bestämningsgrunderna. Determinismen i vidsträckt mening indelas i a) fatalism och b) determinism i inskränkt bemärkelse. Enligt fatalismen är viljan necessiterad af en yttre, blind eller medvetslös och opersonlig naturmakt. Enligt determinismen i inskränkt mening åter är viljan necessiterad af sin egen teoretiska och intelligenta natur, af sitt eget själfmedvetande och af dess bestämningar eller ock af ett absolut intelligent väsen, det är af Gud.

Om striden mellan determinister och indeterminister angående viljans frihet.

Vi komma nu till redogörelsen för den strid, som har egt rum mellan determinister och indeterminister angående frågan, huruvida friheten står tillsammans med Guds fullkomligheter.

Deterministerna ha sökt visa att, äfven om människan vore sådan till sitt väsen och intoge en sådan ställning till sin värld och till de öfriga väsendena, att hon kunde vara fri, hon likväl blir ofri därigenom, att Gud bestämmer henne och därigenom, att han såsom sådan är fullkomlig i sitt sätt att vara och verka. Människan är ofri därigenom, att Gud i sitt förhållande till henne har absolut fullkomliga bestämningar. En olöslig antinomi är, säga deterministerna, här för handen. Antingen har Gud absoluta bestämningar, men i sådant fall är människan icke fri, eller ock är människan relativt själfständig och fri, men i sådant fall kan Gud icke hafva absoluta bestämningar i förhållande till henne. Till detta resultat kommer man, säga deterministerna, man må taga i betraktande hvilken som hälst af Guds absoluta bestämningar. Så t. ex. upphäfver, säga deterministerna, skapelsen människans frihet. Är människan skapad ur intet, så är hon helt och hållet väsenlös, accidentell och tillfällig och kan icke hafva den relativa själfständighet, som ligger i friheten. Det, som är skapadt ur intet, är produkt och såsom sådant af annat helt och hållet beroende och kan därför icke vara fritt. Äfven om människan här är verksam och i denna sin verksamhet till utseendet är fri, så är det dock Gud, som med sin kraft och väsenhet verkar i och genom henne och därför är hon i verkligheten ofri. Människans kraft och lif är här Guds kraft och lif i henne. Hvarje skapelse eller produkt är den skapande och producerande kraften själf i dess egen bestämdhet. Och häraf följer, att allt positivt af kraft eller väsenhet, som finnes hos människan, såvida hon betraktas såsom en af Gud skapad varelse, är Guds tillhörighet och icke på samma gång människans egen.

Läran om en skapelse ur intet leder, säga äfven vi, med nödvändighet till panteism. Med panteism förstår man en världsåsikt, enligt hvilken all rörelse, förändring och verksamhet, som finnes i denna världen, sammanfaller med Gudomlighetens, och enligt hvilken omvändt Guds rörelse, förändring och verksamhet sammanfaller med denna världens. Panteismen sammanblandar Gud och världen. Människans värld är äfven Guds

värld enligt panteismen. Enligt en sådan åsikt måste all frihet försvinna och därmed motsatsen mellan ondt och godt i moralisk mening eller tillräknelighet och skuld. Gud blir här en causa efficiens eller en causa antecedens, det är ett i tiden föregående och bestämmande, som verkar allt i tiden efterföljande och bestämdt och detta med fysisk nödvändighet. Någon rörelse, som bestämmes af inre och organiska lagar eller någon verklig utveckling af hvad som in potentia finnes hos människan och som tenderar till ett öfver all tid och förändring upphöjdt ändamål, såsom friheten förutsätter, finnes här icke. Här finnes intet lägre eller intet material, öfver hvilket människan kan hafva den bestämmande makt, som ligger i friheten. Det material, som skulle möjliggöra människans frihet, är hennes sinnlighet, den sinnliga världen däruti inbegripen. Men för att sinnligheten skall kunna utgöra ett sådant material för människans frihet, måste den hafva sin princip i människan själf och utgöra ett fenomen eller en företeelse för henne af Gud och af hans innehåll eller af den gudomliga världen. Mänmniskan kan hafva bestämmande makt endast öfver det, till hvilket hon själf är princip. Men enligt skapelseläran är icke människan princip till sin sinnlighet eller princip till sin värld, utan här har den sinnliga världen omedelbart sin grund i Gud. Och häraf följer, att endast Gud kan hafva bestämmande makt öfver sinnligheten och således icke människan. Då sålunda här icke finnes något af människan bestämbart lägre, så finnes icke heller någon frihet.

Äfven uppehållelsen är, säga deterministerna, oförenlig med friheten. Uppehållelsen är en continuata creatio, en fortsatt skapelse ur intet. Människan skapas nu splitter ny i hvarje tidsmoment och detta till hela sin individualitet. Det är icke endast in abstracto, som människan uppehålles eller skapas af Gud utan in concreto eller in individuo, hvaraf följer, att allt hvad människan är till hela sin individuella beskaffenhet, vare sig den säges vara ond eller god, är gifven och bestämd genom Guds skapande och uppehållande kraft. Någon frihet och självbestämning är därför icke möjlig för människan.

Innan vi gå vidare i vår framställning af deterministernas argumentationor, skola vi här i korthet angifva, huru skapelseläran enligt vår åsikt rätteligen bör uppfattas. Sinnligheten kan visserligen sägas vara en skapelse och en skapelse för människan af Gud i den meningen, att den är något, som har en skapnad och form eller gestalt för människan, som icke sammanfaller med hvad sinnlighet är i och för sig själf eller i sin ursprunglighet och sanning och att denna skapnad eller form har framträdt för människans medvetande genom Guds närvaro och verksamhet hos henne. Men detta innebär, att människan är causa formalis till sin värld och till sin sinnliglighet, under det att Gud är causa realis till densamma och äfven den yttersta grunden till dess aktualitet i och för henne. Människans förnuftiga ande däremot eller hennes egentliga och sanna väsen är icke någon skapelse utan ett i och för sig själft varande, som är lika evigt och ursprungligt, som Gud själf. Det skapade är nämligen icke ett *ursprungligt* varande utan ett *secundärt* varande, eller en företeelse, d. v. s. något, som framstår och ter sig på ett annat sätt för oss eller för människan än det är i och för sig själft och detta därför att hon såsom ändlig uppfattar det ofullkomligt. Gud skapar icke det sinnliga för sig själf eller såsom en bestämdhet hos sig själf utan Gud skapar det sinnliga för oss eller såsom en bestämdhet hos oss. Hvarför kan icke Gud skapa det sinnliga eller sinnliga och fenomenella världar för sig själf? Emedan han till sitt begrepp är absolut förnuft eller rent förnuft och därför icke har någonting med det sinnliga gemensamt. Gud kan därför icke heller stå i någon omedelbar relation till det sinnliga enligt relationens lag. Vidare skapar icke Gud det sinnliga ur intet utan af det osynliga, det är af det egentliga osinnliga väsendet och medelbarligen genom sonen, som är den eviga ideens högsta uppenbarelse i ändligheten eller sinnligheten.

Vidare säga deterministerna: Äfven allmakten upphäfver friheten. Det är i omedelbart förhållande till den sinnliga världen och med afseende på henne, som Gud är allmakt. Men äfven nu föres man till en olöslig antinomi. Antingen har Gud

all makt med afseende på det sinnliga och i sådant fall har människan ingen makt med afseende på samma material och således icke häller någon frihet, eller ock är makten med afseende på det sinnliga delad mellan Gud och människan och i sådant fall är Gud icke allmakt. Men en sådan delning af makten är i själfva verket oförenlig med Guds absoluthet. Man kan icke fatta det så, att, då Gud verkar med afseende på det sinnliga, människan håller tillbaka sin frihet, och att, då människan yttrar sin frihet inom det sinnliga, Gud håller tillbaka sin allmakt. Fasthåller man, att Gud är ett absolut väsen, så följer däraf, att han ock måste äga all makt inom det sinnliga och att följaktligen alla andra väsenden äro vanmakter och således ofria.

Så är friheten, säga deterministerna, oförenlig äfven med Guds allvetande. Guds allvetande är ett förutvetande, en praescientia. Gud vet på förhand alla de handlingar, som människan under sitt tidslif skall komma att företaga, de förhållanden, i hvilka hon skall blifva ställd, de motiver, som komma att inverka på hennes vilja och sättet, hvarpå de skola verka, äfvensom styrkan i deras sollicitation o. s. v. Men att detta allt ingår i Guds förutvetande innebär, att det är af Gud förutbestämdt och att det följaktligen måste inträffa och försiggå så, som Gud har förutbestämdt detsamma. Inträffade en enda handling på annat sätt eller i en annan ordning än som vore af Gud förutbestämdt eller som öfverenstämde med Guds allvetande, så vore hans vetande i detta fall upphäfdt och hans förutbestämmelse rubbad. Någon frihet kan nu icke finnas för människan, emedan alla hennes handlingar och förhållanden äro genom Gud af evighet förutbestämda och emedan ingenting kan ske i strid mot denna absoluta förutbestämmelse. Den, som är ond, är förutbestämd till det onda och den, som är god, är förutbestämd till det goda och sålunda finnes ingen frihet.

Och slutligen är, lära deterministerna, friheten oförenlig äfven med den gudomliga världsregeringen och försynen. Det ändamål, som Gud har med sin skapade värld och med de väsenden, som höra till henne, är gifvet genom hans uppställda världsplan. Denna världsplan kan icke vara en-

dast generellt bestämd, hvilket vore en ofullkomlighet hos densamma, utan måste vara fullt konkret och detaljerad. Och denna världsplan realiseras omedelbart inom det sinnliga dels af Gud själf och dels af hans redskap eller tjänare. Guds världsregering innebär nu, att han ingriper och verkar omedelbart inom det sinnliga. Gud ordnar förhållandena inom det sinnliga såsom hans ändamål fordrar eller så, som är förenligt med hans af evighet uppställda världsplan. Försynen är endast självmedvetenheten i denna Guds omedelbara eller medelbara verksamhet. Men verkar Gud inom samma sfär eller område, som människan eller hennes vilja och detta med absolut maktfullkomlighet, så kan någon plats icke finnas för den mänskliga viljans frihet. Då Gud med oändlig makt ingriper och verkar inom samma område, som människan, så blir hennes frihet och självbestämningsmakt upphäfd. Med Guds absoluta världsstyrelse eller världsregering kan ingen annan självständig makt vara koordinerad och således finnes icke heller någon frihet. Människans frihet förutsätter, säga vi, för sin möjlighet, att sinnligheten eller den sinnliga världen uteslutande är hennes eget verksamhetsområde eller verksamhetsmaterial och att ingen yttre realistiskt fattad makt kan ingripa bestämmande inom samma område. Friheten förutsätter, att den sinnliga världen är människans egen fenomenvärld och att hon icke på samma gång äfven är Guds värld. Men enligt deterministerna är den sinnliga världen jämväl Guds värld och en omedelbar sfär för den gudomliga verksamheten. Af detta felaktiga antagande följer, att någon plats icke kan finnas för den mänskliga viljans frihet.

Vederläggning af deterministernas argumentationer.

Innan vi nu öfvergå till den egentliga vederläggningen af deterministernas argumentationer mot viljans frihet, anmärka vi, att något fel icke finnes i sättet, hvarpå deterministerna ha dragit dessa konklutioner mot viljans frihet. Konklutionerna

äro följdriktigt dragna från de premisser, från hvilka deterministerna ha utgått eller deras argumentationer äro fullt logiskt riktiga på den ståndpunkt, som de intaga. För hvar och en som omfattar samma ståndpunkt eller som utgår från samma förutsättningar och principer, äro samma konsekvenser oundvikliga. Då sålunda något fel icke finnes i konklusionerna såsom sådana, så måste man vända sig mot de principer, hvilkas logiska följder de äro, och uppvisa deras ohållbarhet, i öfverenstämmelse med regeln: sublata condicione, tollitur conditionatum. Detta är också det sätt, hvarpå den stränga indeterminismen, det är Boströms filosofi, har förfarit och som banat den väg till seger eller som gjort det för densamma möjligt att rädda viljans frihet.

Hvilka äro alltså de felaktiga förutsättningar, från hvilka deterministerna ha utgått och på hvilka de ha grundat alla dessa inkast mot viljans frihet? Denna fråga kan från olika synpunkter på olika sätt besvaras. Deterministerna ha utgått från en empirisk uppfattning af Gud och af förhållandet eller sammanhanget mellan Gud och människan samt hennes värld. De ha föreställt sig, att Gud vore bestämd på sinnligt sätt eller åtminstone i analogi med det sinnliga och att han äfven vore på sinnligt sätt verksam. De ha låtit Gud och hans bestämningar vara i tiden och de ha låtit honom handla och verka i tiden eller i analogi med det i tiden varande. Och härmed har man uppfattat Gud såsom varande en causa antecedens eller ett i tiden föregående, som med fysisk nödvändighet verkade allt i tiden efterföljande. Man har sålunda öfverflyttat den empiriska kausaliteten på Gud. Detta är naturkategorier eller natursynpunkter, som blifvit tillämpade på Gud och hvilket allt har sin grund i deterministernas empirism.

Eller, den felaktiga förutsättning, från hvilken deterministerna ha utgått, är den, att de ha föreställt sig Gud stå i omedelbart förhållande till det sinnliga eller till den sinnliga världen och att han i detta förhållande äfven vore i och för sig själf verksam. Antages Gud stå i omedelbart förhållande till den sinnliga världen, så följer däraf, att Gud blir den ska-

pande kraft och världssubstans, hos hvilken de individuella väsendena blifva växlande och osjälfständiga accidentier. Och antages Gud vara i och för sig själf verksam, så följer däraf att, då all verksamhet förutsätter ett verksamhetsobjekt, den sinnliga världen och de individuella väsendena blifva det objekt eller material, på hvilket Gud verkar och som på samma gång icke kan vara bestämbart genom människans fria vilja.

Med dessa uppfattningssätt är friheten oförenlig. I motsats häremot har den fulländade indeterminismen, hvars grundläggare är Boström, gjort gällande en ideell och rationell uppfattning af Gud och af sammanhanget mellan Gud och människan. Den rationella uppfattningen af Gud fasthåller och genomför hans absoluta karaktär och befriar honom därmed från alla relativa och sinnliga bestämningar och från alla sinnliga och naturalistiska analogier. Gud och hans bestämningar äro hvarken i rum eller i tid. Rum och tid, verksamhet och förändring ha ingen betydelse med afseende på Gud. Alla dessa bestämningar äro ändliga former, som helt och hållet falla inom de ändligt förnuftiga väsendena och som endast med afseende på dem äga någon mening och betydelse. Gud är icke verksam i och för sig själf utan endast i och för de ändliga väsendena eller såsom bestämning hos dessa. Såsom sådan är Gud för de ändliga väsendena princip för en förändring, som faller inom dem eller för hvilken de äro subjekter, under det att Gud själf är evig och oföränderlig. Och såsom verksam i och för de ändliga väsendena är han ock högsta orsak till deras utveckling, men icke orsak i empirisk mening eller causa antecedens, utan orsak i ideell och rationell bemärkelse eller causa finalis d. v. s. en i sig själf tidlös och evig orsak, som har verkningar i tiden utan att den själf är af tiden bestämd. En sådan orsak blir aktuell i människans värld eller för de ändliga väsendena i tiden efter sina verkningar, så att endast verkningarna här äro det i tiden föregående, men den aktuella orsaken däremot är det för de ändliga väsendena i tiden efterföljande. En causa finalis är sålunda en orsak, som i begreppet är ursprunglig, men som i tiden framträder till aktualitet för oss efter sina verkningar eller sedan

dessa i tiden ha gått förut. Det i tiden efterföljande och högre är alltså grund till det i tiden föregående och lägre. En sådan orsak är princip till en rationell och teleologisk kausalitet, som gör friheten möjlig och förklarlig. Anledningen hvarför de historiskt gifna filosofiska systemerna icke ha kunnat uppvisa och förklara möjligheten af viljans frihet, kan således sägas vara den, att de ha utgått från en empirisk uppfattning af kausaliteten. Enligt en sådan kausalitet finnes ingen utveckling utan endast en förändring af ett gifvet material. Enligt en sådan kausalitet kan ingenting nytt, som förut icke varit aktuellt, framträda i det följande rörelsemomentet. Det i tiden föregående verkar här det i tiden efterföljande och detta med fysisk nödvändighet, e naturae necessitate. Denna kausalitet antages nu sträcka sig till alla områden och således äfven till den sfär, inom hvilken viljan omedelbart verkar, hvarigenom all frihet måste försvinna. Den rationellt teleologiska kausaliteten däremot innebär en verklig självutveckling, en öfvergång från möjlighet till verklighet. I det följande momentet framträder här ett till form och innehåll verkligen nytt, som förut icke varit aktuellt och som till möjligheten var gifvet eller preformeradt i det föregående och lägre. Subjektet för denna utveckling eller det hela, inom hvilket den försiggår, är den ändlige anden, och, när anden blir självmedveten af denna sin utveckling, kan han själf med afsikt och frihet leda och bestämma densamma. Friheten är nämligen endast en särskild form eller ett särskildt sätt, hvarpå det möjliga öfvergår till verklighet för den ändlige anden, att det sker afsiktligt, det är enligt orsaker, som, när de ses från teoretisk synpunkt, äro självmedvetna förnimmelser, och genom val.

Den sanna indeterminismen visar ock, att, liksom Gud icke är i och för sig själf verksam, han icke häller står i något omedelbart förhållande till den sinnliga världen eller till det sinnliga öfverhufvud. Gud står här i omedelbart förhållande endast till de rent förnuftiga väsendena och är af dem bestämd, men däremot är han icke bestämd af det sinnliga såsom blott sådant. Eller, Gud står endast i medelbart förhållande till vår

fenomenvärld, genom människans idee eller förnuftiga ande. Då Gud är rent förnuft eller förnuft utan sinnlighet, så har han ingenting med det sinnliga gemensamt och kan därför icke stå i något omedelbart förhållande till det sinnliga. De, som icke hafva någonting med hvarandra gemensamt såsom fundamentum relationis eller tertium comparationis, stå icke häller till hvarandra i någon relation enligt relationslagen. Och då Gud sålunda icke står i något omedelbart förhållande till den sinnliga världen, så kan icke heller människans värld jämväl vara Guds värld. Gud har sin egen värld, som utgöres af de rent ideella, rent andliga och rent förnuftiga väsenden, som äro hans bestämningar eller som äro de omedelbara föremålen för hans eviga tankar eller ideer. Den sinnliga världen är uteslutande människans fenomenvärld och då hon såsom sådan har sin princip i människans ofullkomligt förnimmande ande och således icke omedelbart i Gud, så är hon äfven genom människan och af hennes vilja bestämbar. Den sinnliga världen är uteslutande människans verksamhetsmaterial och såsom sådan är hon teatern, skådeplatsen så att säga, inom hvilken människan har att utveckla sig till fri personlighet och till sann förnuftighet.

Den principiellt fulländade indeterminismen har äfven aflägsnat alla natursynpunkter och naturkategorier från uppfattningen af sammanhanget mellan Gud och människan. Gud och människan stå i inre, ideellt och organiskt förhållande till hvarandra. Människan har sitt ursprungliga och sanna väsen i Gud, som således är dessa väsendens organiska enhet och allhet. Till sina sanna väsenden förhålla sig människorna till Gud såsom lemmarna till sin ideella och rent andliga organism. Och därför kan människan äfven vara själfständig och fri, oaktadt Gud hos henne är närvarande och verksam. Lemmarnas själfständighet upphäfves icke genom det hela, som de tillhöra och icke häller upphäfves det helas själfständighet genom lemmarna. Lemmarna ha tvärtom högre själfständighet och lif genom det hela och äfven det hela har position eller affirmation af lif och fullkomlighet genom lemmarna eller momenterna. Hvad Gud verkar genom människans fria vilja kan där-

för på samma gång äfven sägas vara ett moment af hennes egen fria själfverksamhet och hvad människan fritt och självständigt verkar i det goda af egen kraft kan omvändt äfven sägas i det hela vara ett Guds verk i människan eller vara verkadt af Guds kraft och lif i henne. Endast det onda är verkadt ensamt af människan, emedan det har sin princip i sinnligheten eller den sinnliga viljan, som uteslutande är hennes tillhörighet. Detta allt följer däraf, att sammanhanget mellan Gud och människan är organiskt, ty i en organism verkar det hela självständigt i och genom lemmarna och äfven lemmarna verka självständigt och fritt i och genom det hela, som de tillhöra. Då Gud och människan ha organiskt sammanhang eller stå i organiskt förhållande till hvarandra, så följer däraf, att människans ursprungliga och sanna lif är Guds lif i henne och att Guds lif i människan jämväl är hennes eget ursprungliga och sanna lif. Det är endast en sådan uppfattning af sammanhanget mellan Gud och människan, som medger möjligheten af viljans frihet.

Den sanna indeterminismens förklaring af begreppen skapelse, upprätthållelse, allmakt etc.

Vi ha nu i största allmänhet angifvit den ståndpunkt, som indeterministerna intaga och i sammnhang därmed ha vi äfven redogjort för indeterministernas kritik af de principiella antaganden, från hvilka deterministerna ha utgått och på hvilka de ha grundat sina inkast mot viljans frihet. Det återstår oss nu att redogöra för den närmare förklaring, som inditerministerna från sin högre ståndpunkt ha gifvit af de förut behandlade begreppen skapelse, upprätthållelse, allmakt etc. utan att däraf några konsekvenser kunna dragas, som leda till förnekande af viljans frihet.

Skapare är icke en bestämning, som Gud har, när han betraktas i och för sig själf eller utan afseende på någonting annat. Att Gud är skapare kan icke betyda, att han på något sätt vore i och för sig själf verksam eller att han vore verk-

sam i tiden och icke heller kan det betyda, att han skapade ur intet. Endast ett ändligt väsen, som har potentiella bestämningar, kan vara i och för sig självt verksamt eller verksamt för att utveckla sitt möjliga innehåll till aktualitet. Gud däremot, som saknar potentiella bestämningar eller som icke har något bestämbart lägre, kan icke vara i och för sig själf verksam. Han skulle i sådant fall ha föränderliga bestämningar och därigenom äfven själf vara föränderlig, hvilket är stridande mot hans absoluta karaktär. Gud är till sitt begrepp evig och oföränderlig och detta äfven i sina bestämningar eller i anseende till sitt innehåll. Äfven enligt kristendomen är ju Gud evig och oföränderlig. — En skapelse ur intet saknar all för förståndet giltig mening och betydelse och är äfven stridande mot substantialitetsgrundsatsen. Ingenting kan i absolut mening vare sig uppkomma eller förgås. Det, som uppstår eller skapas ur intet, är också intet, d. v. s. uttrycket är motsägande och meningslöst.

Skapare uttrycker icke något, som Gud är, när han betraktas i och för sig själf, utan är en bestämning, som han har i förhållande till de ändliga andarna och som har afseende på deras sinnliga och fenomenella världar. Och att Gud för de ändliga andarna är skapare af deras fenomenella världar kan endast betyda, att han 1) är den personliga grunden till allt, som i dem är osinnligt och förnuftigt eller till allt, som i dem är egentligt och rent väsen, under det att den sinnliga och fenomenella beskaffenhet, som detta väsen får för de ändliga andarna självfva, närmast har sin grund i deras eget ofullkomliga förnimmande samt 2) att han är den högsta personliga grund, genom hvilken dessa världar framträda till aktualitet för de ändliga andarna och får ordning, sammanhang och begreppsbestämd form (skapnad) för deras medvetanden. Såsom skapare utvecklar Gud för de ändliga andarna de fenomenella världar, genom aktuellt lif i hvilka de självfva ha att med frihet utveckla sig till högre förnuftighet och såsom skapare ger han ock dessa världar skapnad, form och lagbestämd ordning för de ändliga medvetandena. Denna ordning

och form är uttryck däraf, att Gud är med sin makt och sitt väsen närvarande i dessa världar. Såsom outvecklade äro de kaotiska och formlösa, men öfvergå efter hand till ordning och form för de ändliga andarna därigenom, att Gud på evigt sätt är hos dem närvarande och verksam.

Den sinnliga världen är en skapelse för människan af Gud, emedan hon är en följd ytterst af Guds närvaro hos henne och emedan hon har framträdt till aktualitet och erhållit bestämd skapnad och form för hennes medvetande genom Guds personliga närvaro och verksamhet i hennes ande. Skapelse i betydelsen af det skapade uttrycker mer än företeelse eller fenomen. Företelse uttrycker det ofullkomliga sätt, hvarpå väsendet visar sig för människan och för hennes sinnen därigenom, att hon förnimmer det ofullkomligt. Företeelsen har sålunda sin närmaste grund i människans ofullkomligt förnimmande ande under förutsättning af väsendet. Då företeelsen åter säges vara skapad af Gud eller vara en skapelse af houom, så uttryckes därmed, att Gud är den högsta personliga grunden till hennes tillvaro såsom sådan, äfven som till hennes aktualitet och form för den ändlige anden. Företeelsen framstår nämligen såsom gifven redan innan anden ännu har kommit till medvetande för sig själf, och äfven sedan anden har kommit till aktuellt lif i sin värld, har han med afseende på henne och hennes form och beskaffenhet endast en begränsad makt. Världen, till hvilken äfven människan själf hör såsom kroppslig och sinnlig, är därför icke endast ur henne själf förklarlig. Världen innehåller mer realitet än som tillhör människan eller den ändliga anden såsom blott sådan. Hon förutsätter därför såsom allt ändligt och relativt en högsta och absolut förklaringsgrund och såvida denna grund är Gud, såsom person betraktad, kallas han skapare i den betydelse, vi här ofvan hafva gifvit detta uttryck.

Att Gud är skapare innebär således icke, att han vore i tid och förändring eller innebär icke arbete och möda å Guds sida eller att han formade något med honom coaeternt material eller frambragte någonting ur intet eller ens att han stode

i något omedelbart förhållande till det sinnliga, som säges vara det skapade. Detta skulle nämligen innebära, att han hade något med det sinnliga gemensamt, och således äfven själf hade en sinnlig och fenomenell sida, hvilket är orimligt. Aflägsnar man nu från skapelsebegreppet alla dessa empiriska tillsatser, med hvilka det har blifvit orenadt, så innehåller detta begrepp ingenting, som i sina konsekvenser kunde leda till ett förnekande af viljans frihet. Att Gud är skapare innebär egentligen ingenting annat än att han såsom bestämmande de ändliga väsendena leder deras utveckling i vidstr. mening så, att de komma till aktuellt lif i allt högre och högre fenomenvärldar, i hvilka de hafva att med frihet verka för sin högre förnuftighet och fullkomlighet. Såsom i detta afseende bestämmande de ändliga väsendena är han den högsta personliga grunden eller orsaken till de fenomenella världarnas aktuella tillvaro och form och detta beteckna vi därmed, att vi säga honom vara skapare.

Upprätthållelsen har närmast afseende på de ändliga personerna såsom sådana. De ändliga personerna äro föremål för upprätthållelse, emedan de ha sina ursprungliga och sanna väsenden i Gud. De äro därför eviga och odödliga. Det är nämligen i sig själft tydligt och självklart, att ingen kan förlora det ursprungliga väsen, som han af evighet har i Gud. Intet väsen kan falla ur sin potens. Men oaktadt upprätthållelsen omedelbart har afseende på det personliga och förnuftiga, som är evigt och odödligt, då det sinnliga däremot är växlande och förgängligt, så är dock medelbarligen, d. v. s. under förutsättning af de ändliga personerna samt i och genom dessa, äfven de sinnliga världarna föremål för Guds upprätthållande verksamhet. Att Gud är upprätthållare af de sinnliga världarna innebär, att han är den personliga grunden till deras perduration i tiden, till deras varaktighet och fortbestånd för de ändliga andarna. Huru mycket än människans sinnliga värld förändras, så är hon dock städse en och samma individuellt bestämda värld och öfvergår aldrig till en annan värld, liksom hon icke heller har någon annan sinnlig värld

vid sin sida, med hvilken hon vore koordinerad. Och betraktar man människans sinnliga värld med afseende på sitt innehåll, så är detta visserligen växlande eller till sin form på mångfaldigt sätt föränderligt, men det är dock till sin substans städse detsamma, så att det i detta afseende hvarken kan förökas eller förminskas, uppkomma eller förgås. Materien är oförstörbar, ehuru hon kan öfvergå i nya former, och så äfven kraften. Grunden till detta är det underliggande väsendet och ytterst Gud såsom alltings upprätthållare. Att Gud är upprätthållare innebär således, att han är den personliga grunden omedelbart till de ändliga personernas evighet och odödlighet och medelbarligen genom deras idéer äfven till det sinnligas fortbestånd eller varaktighet i och för dem eller såsom medel och material för de eviga idéerna såsom ändamål. Och aflägsnar man från detta begrepp allt empiriskt och sinnligt eller alla naturalistiska analogier, så innehåller icke heller detta begrepp något, som i sina konsekvenser kunde leda till ett förnekande af viljans frihet. Gud är alltings upprätthållare genom sin närvaro i det ändligas och relativas ursprungliga och sanna väsen och således på tidlöst och evigt sätt.

Under det att de nu behandlade bestämningarna äro yttre och metafysiska eller hafva afseende på de ändliga väsendena och deras innehåll, så är allmakten däremot en inre och logisk bestämning hos Gud, d. v. s. en bestämning, som har afseende på honom själf och hans eget omedelbara väsensinnehåll. Detta innehåll benämner man äfven Guds materiala eller materiella bestämningar, d. v. s. bestämningar, som konstituera väsensmångfald och därmed konkretion och individualitet hos Gud, i motsats mot de formella eller logiska bestämningarna eller attributerna, som uttrycka hvad Gud från olika synpunkter är såsom enhet och subjekt betraktad. Att Gud är allmakt innebär, att han är allväsende, d. v. s. enhet och allhet af allt ursprungligt och sannt varande, af alla ursprungliga och sanna väsenden. Allt ändligt och relativt har sitt sanna väsen i Gud och såvida Gud betraktas såsom organisk enhet och princip för allt sannt varande kallas han all-

makt. Till begreppet om makt hör, att hon är makt öfver något, som hon har till sitt innehåll, till sina positiva bestämningar och för hvilka hon är organisk enhet och princip, och samma betydelse har denna bestämning äfven, då den tillägges Gud. På grund häraf måste allmakt uttrycka, att Gud är makt på absolut sätt eller utan alla inskränkningar, så att all positiv väsenhet eller allt reellt vara, som finnes hos det ändliga, innehålles såsom positiv bestämdhet i Guds enhet. Denna bestämdhet är positiv, d. v. s. innehåll hos enheten, i motsats mot den bestämdhet, som en enhet har till sitt omfång och för hvilken enheten endast är form. En sådan bestämdhet är i förhållande till enheten en negativ bestämdhet.

Att Gud är allmakt uttrycker således icke, att han står i något yttre och mekaniskt förhållande till de ändligt förnuftiga väsendena, hvarigenom deras relativa själfständighet eller frihet måste gå förlorad, och icke heller att han står i något yttre och kausalt förhållande till deras timliga världar, hvaraf skulle följa, att dessa icke kunde vara medel och material för fri verksamhet. Deterministerna funno olösliga motsägelser och svårigheter vid att förena Guds allmakt med den mänskliga viljans frihet, men alla dessa motsägelser och svårigheter försvinna, såvida man höjer sig till en rationell uppfattning af allmakten eller af Guds logiska och metafysiska attributer i det hela.

Äfven allvetande är en logisk bestämning hos Gud. Att Gud är allvetande innebär, att han är det fullkomliga självmedvetandet, d. v. s. ett självmedvetande, som förnimmer hela sitt oändliga innehåll med absolut klarhet och tydlighet och detta utan all suceession och verksamhet. Detta vill med andra ord säga, att Gud är intuitivt förstånd, d. ä. ett förstånd, hvars tankar äro konkreta och individuella och detta genom sig självfva oberoende af allt lägre, som har känslans, föreställningens eller potentialitetens form, och hvilka äro aktuella eller verkliga af evighet utan all utveckling, rörelse eller process. Och då Gud sålunda är intuitivt och därigenom konkret förstånd, så måste han ock vara oändlig och konkret vilja eller allgod och evigt verklig vilja, d. v. s. en vilja,

hvars afsikter och syftemål äro verkliga af evighet och följaktligen utan all determination och förändring, såsom förhållandet är med den mänskliga viljan. De bestämningar, som äro väsentliga och konstitutiva för den mänskliga personligheten, måste nämligen äfven tilläggas Gud, ehuru dessa bestämningar nu måste befrias från alla de ofullkomligheter, inskränkningar och brister, med hvilka de förekomma hos människan. Icke heller de nu angifna bestämningarna äro oförenliga med den mänskliga viljans frihet, såvida de rätt uppfattas eller såvida de fattas i den betydelse, som endast en rationellt idealistisk världsförklaring kan vindicera åt dessa bestämningar.

Att Gud är allvetande eller intuitivt förstånd innebär således icke, att hans vetande vore i tiden, så att det vore ett förutvetande, en praescientia. Ett sådant vetande är, såsom vi i det föregående ha sett, oförenligt med den mänskliga viljans frihet. Vore Guds vetande tidligt eller ett förutvetande, så vore människans alla handlingar förutbestämda, hvilket måste hafva till följd fullständig determinism i praktiskt afseende. Det vore i sådant fall en metafysisk eller en i Guds väsen liggande nödvändighet, som i hvarje fall determinerade människans handlingar och ett annat handlingssätt vore då icke i något fall möjligt. Det vore nu endast skenbart, som människan valde och fattade beslut, ty det, som resulterade af hennes val och beslut, kunde endast blifva det handlingssätt, som innehålles i Guds förutvetande och som af evighet vore förutbestämdt. Till detta resultat kommer man, om man utgår från en empirisk uppfattning af det gudomliga vetandet, såsom också har framgått af deterministernas argumentationer.

I motsats häremot framhålla indeterministerna, och i synnerhet den principiellt fulländade indeterminismen eller Boströms åsikt, att Guds allvetande är tidlöst eller evigt och således hvarken föregående, samtidigt eller efterföljande och icke heller abstrakt eller generellt såsom det mänskliga vetandet utan fullt konkret oah individuellt och därmed äfven sammanhängande och systematiskt. Då det gudomliga vetandet

är alltomfattande, måste det äfven omfatta de ändliga väsendena. Omedelbart har Gud ett fullkomligt vetande om hvad dessa äro i sin sanning eller till sina ursprungliga och eviga väsenden. Men därmed att Gud har ett fullkomligt vetande om hvad de ändliga väsendena äro i sin sanning eller till sina idéer, har han medelbarligen genom dessa idéer äfven ett lika fullständigt vetande om hvad de såsom ändliga subjekter äro i sin tillvaro, och därmed att han har vetande om hvad de äro i sin tillvaro, har han ock ett fullständigt vetande om deras timliga och fenomenella världar. Men detta allt vet Gud in concreto eller in individuo samt på tidlöst och evigt sätt. Det gudomliga vetandet och dess föremål äro således icke succederande för Gud, såsom förhållandet är med det mänskliga vetandet och dess föremål. Äfven de fenomenella världarna äro presenta och eviga för det gudomliga själfmedvetandet eller förståndet, som förnimmer intuitivt. De äro icke för Gud succederande och föränderliga, såsom de äro för det ändliga själfmedvetandet, som i sitt förnimmande är diskursivt.

Till begreppet om det gudomliga allvetandet och dess universalitet hör följaktligen äfven det fullständiga vetandet om de ändliga väsendena och om deras fenomenella världar och i detta vetande innehålles jämväl, att de ändliga väsendena äro fria och själfständiga och själfva bestämma sina handlingar, såvida de i sin utveckling ha nått det aktuella själfmedvetandets ståndpunkt. Vore icke jämväl friheten ett innehåll i det gudomliga allvetandet eller hade Gud icke vetande jämväl om de ändliga väsendena såsom varande relativt själfständiga och fria i de lifsformer och fenomenvärldar, i och genom hvilka de ha att utveckla sig till sina högsta och eviga ändamål, så vore hans vetande om de ändliga väsendena icke sannt och fullkomligt, alldenstund det är ett lika obestridligt faktum, att de ändliga väsendena äro fria, som att de äro lefvande och själfmedvetande. Friheten är nämligen endast den form, som själfständigheten, lifvet eller själfmedvetandet antager, då det hos ett ändligt väsen framträder såsom verksamhet i egentlig mening. Liksom nu Gud

måste veta, att de ändliga väsendena i sin tillvaro äro lefvande, självmedvetande och verksamma eller sig utvecklande, så måste han ock veta, att de i denna sin verksamhet äro fria eller relativt själfständiga, såvida de nämligen stå på förståndets och den egentliga viljans ståndpunkt. Ett motsatt antagande skulle upphäfva Guds allvetande eller innebära en inskränkning och ofullkomlighet hos Gud. Af vetandets systematiska form följer, att den, som i något afseende har ett absolut eller till form och innehåll fullkomligt vetande, måste hafva det i alla afseenden, eller med andra ord att den, som har ett sådant vetande om något varande, måste hafva det om allt varande utan undantag och således äfven om det ändliga och relativa. Motsatsen skulle upphäfva vetandets systematiska form, enligt hvilken allt ingår i allt.

Något vetande kan tydligen icke falla utom allvetandet. Detta skulle ju innebära, att det funnes något, hvarom den, som vet allt, dock vore okunnig, hvilket är tydlig motsägelse. Det gudomliga allvetandet måste följaktligen omfatta icke blott allt, som kan vara föremål för de ändliga väsendenas vetande, äfven om detta vetande är empiriskt och sinnligt eller har afseende på deras sinnliga världar, utan äfven allt, som af dem förnimmes dunkelt och som af dem icke kan höjas till vetandets form. Vetande om dunkelhet och succession innebär själft hvarken dunkelhet eller succession. Guds allvetande omfattar således icke blott honom själf och hans materiala bestämningar eller hvad de ändliga väsendena äro i sin sanning utan äfven de ändliga väsendena såsom sådana eller hvad de i sin tillvaro äro för sig själfva, äfvensom deras innehåll, detta innehåll må vara sinnligt eller förnuftigt, dunkelt eller klart.

Att denna uppfattning af Guds allvetande icke innehåller några konsekvenser, som kunna leda till ett förnekande af viljans frihet, följer af den rationellt idealistiska eller rationellt teleologiska världsåsikt, på hvilken den fulländade indeterminismen grundar sina läror så väl om Gud som om människan och deras sammanhang, och enligt hvilken hvarken det gudom-

liga vetandet eller dess föremål är i tid och succederande eller ens står i någon omedelbar relation till det i tiden varande. Och då det gudomliga allvetandet sålunda i förhållande till de ändliga viljorna hvarken är på något sätt yttre eller i tiden föregående, så kan det icke heller vara den causa efficiens eller causa antecedens, som upphäfver den mänskliga viljans frihet, och några andra orsaker eller grunder, som med viljans frihet äro oförenliga än dessa skenorsaker, finnas icke.

Icke heller äro världsregeringen och dess speciella momenter, som äro metafysiska bestämningar hos Gud, oförenliga med den mänskliga viljans frihet, såvida de uppfattas på rent ideellt och andligt sätt och således utan alla empiriska och naturalistiska tillsatser och analogier. Att Gud är världsregering eller världsregent innebär, att han är princip för en verksamhet, som faller inom de ändliga väsendena och som bestämmer deras utveckling dels med afseende på dess fortgång och dels med afseende på dess slutliga resultat eller ändamål och att han såsom sådan är absolut personlighet eller intuitivt själfvetande och allgod vilja och icke endast en opersonlig makt eller väsenhet. Den opersonliga naturmakten, som är blindt verkande, säges icke regera. Endast ett väsende, som är allvist förstånd och allgod vilja kan vara världsregent eller världsmonark och således princip för världsstyrelsen eller världsregeringen. Världsregeringen har omedelbart afseende på de ändliga personerna, som äro ändamål i sig själfva samt fria och förnuftiga. Men medelbarligen genom de förnuftiga väsendena har den gudomliga världsregeringen äfven afseende på den opersonliga världen, emedan hon är till för dessas skull eller såsom medel och material för deras ändamål. Den gudomliga världsregeringen är universell eller alltomfattande. Den sträcker sig till det speciella lika väl som till det allmänna, till det lägre och mindre fullkomliga lika väl som till det högre och fullkomligare. Redan innan de förnuftiga väsendena ha kommit till aktuellt personligt lif för sig själfva, äro de föremål för den gudomliga världsstyrelsen. De ha nu

intet medvetande om det väsen, under hvars styrelse eller högsta ledning de stå och kunna själfva icke aktuellt i densamma deltaga. Men sedan Gud genom sin allvisa regering har ledt de ändliga väsendena till den grad af utveckling, att de äro aktuellt själfmedvetande och fria, fordrar han, att de själfva skola taga sin utveckling om hand, afsiktligt och fritt bestämma densamma och sålunda själfva deltaga i den gudomliga världsregeringen eller göra sig till fria organer för den gudomliga viljan.

Den gudomliga världsregeringens speciella funktioner äro, att Gud är försyn och saliggörare. Den förra afser den personliga ledningen af de ändliga väsendenas utveckling under dess fortgång; den senare åter afser utvecklingens slutpunkt och resultat eller att Gud fullbordar och fulländar utvecklingen genom att gifva den ett högsta ändamål eller en högsta lifsform, härlighetens rike i himmelen, i hvilken alla ändligt förnuftiga väsenden utan undantag äga evigt lif och evig salighet. Att dessa bestämningar stå tillsammans med viljans frihet blifver tydligt, så snart man höjer sig till det medvetandet, att det är på inre och organiskt eller på rent ideellt och andligt sätt, som Gud i sin världsregering är verksam. Gud verkar icke på yttre och mekaniskt sätt och icke heller i tiden. Han är sålunda ingen causa efficiens, ingen orsak i empirisk mening och kan därför icke heller upphäfva och negera den mänskliga viljans frihet, alldenstund endast den empiriska kausaliteten och dess skenorsaker, såsom vi ha sett äro med friheten och dess kausalitet oförenliga.

Om bevisen för viljans frihet.

Vi komma nu till frågan om bevisen för den mänskliga viljans frihet. Egentligen är det frihetens möjlighet, som kan bevisas, icke dess verklighet. Friheten är ett faktum, som människan omedelbart erfar hos sig själf och hvars verklighet kan konstateras, men hvarken kan eller behöfver bevisas. Det

är lika faktiskt, att människan är fri eller själf genom val bestämmer sina handlingar, som att hon är lefvande eller själfmedvetande och i hvarje moment af sitt aktuella lif framträder i en mångfald af förnimmelser. Friheten fattar människan genom reflexion på sitt eget inre och på sättet, hvarpå hon förfar, då hon framträder såsom ett egentligt handlande väsen. Att andra människor äro fria fattar hon icke omedelbart, utan endast medelbarligen genom en slutledning. Hon sluter till andra människors frihet från effekter eller verkningar, som äro likartade med dem, som hon omedelbart fattar hos sig själf och som hon hos sig själf finner hafva sin grund i hennes egen fria vilja. Lika beskaffade verkningar hafva lika beskaffade orsaker eller grunder. Det förhåller sig på samma sätt med friheten, som med lifvet eller själfmedvetandet. Lifvet eller själfmedvetandet fattar människan omedelbart hos sig själf och icke hos någonting annat, liksom hon äfven fattar det genom det själft och icke genom någonting annat. Lifvet fattar människan inifrån genom reflexion på sitt eget inre, på sin egen lefvande eller själfmedvetande ande. Utifrån och hos andra väsenden fattar människan icke omedelbart lifvet utan endast lifsyttringar eller lifsföreteelser, d. ä. verkningar, som äro likartade med dem, som hon omedelbart finner hos sig själf och som hon hänför till sitt eget lif såsom deras grund, och från dessa likartade verkningar sluter hon till lifvet äfven hos andra väsenden. På samma sätt sluter hon till lif äfven i naturen. I naturen och hos varelserna inom henne framträder egentligen icke lifvet eller det är där åtminstone icke aktuellt framträdande. Detta är förhållandet endast hos människan. I naturen framträder endast lifseffekter, lifsprocesser eller lifsfenomener och från dessa sluter man till lifvet såsom deras inre princip eller grund. Men detta förutsätter dock för sin möjlighet, att människan först har fattat lifvet hos sig själf eller fattat sig själf såsom egentligt lefvande, ty eljest kan hon icke göra sig något begrepp eller ens någon föreställning om hvad lifvet är hvarken i sig själft eller i sina yttringar. På samma sätt förhåller det sig äfven

med friheten. Fattade icke människan friheten och dess yttringar omedelbart hos sig själf i sitt eget inre, så skulle hon icke kunna höja sig till en tanke eller dunkel föreställning om densamma eller ens med ett ord, som hade verklig betydelse, kunna beteckna densamma.

Friheten är icke i den meningen bevislig, att den kunde inses såsom varande följd af ett annat och högre såsom dess grund. Friheten är själf det högsta och kan därför icke vara deducibel ur ett än högre. Det högsta har intet högre öfver sig och så förhåller det sig äfven med friheten. Friheten sammanfaller nämligen med lifvet eller själfmedvetandet, betraktadt i ett visst afseende, och då detta är det högsta och enklaste af allt, så måste detsamma äfven gälla om friheten. På samma sätt som lifvet är äfven friheten i den meningen oförklarlig och obegriplig, att den icke kan förklaras och begripas ur ett annat och högre. Friheten kan endast ur sig själf förklaras och begripas, såsom förhållandet är med lifvet eller själfmedvetandet. Friheten är nämligen lifvet eller själfmedvetandet, tänkt i relation till en bestämning och i detta afseende betraktadt såsom egentlig själfverksamhet. Friheten är sålunda lifvet självt blott betraktadt i dess verksamhet eller i en viss form af dess verksamhet. Friheten är lifvets, själfmedvetandets eller viljans själfdetermination eller själfbestämning.

I hvad mening kan man då tala om bevis för möjligheten af viljans frihet? Dels i den meningen, att man konstaterar dess fakticitet eller verklighet, ty då den är verklig, måste den ock vara möjlig; ab esse ad posse valet consequentia; och dels i den meningen, att man vederlägger de inkast, som blifvit gjorda mot friheten eller uppvisar ohållbarheten af de världsåsikter, på hvilka deterministerna ha grundat sina argumentationer mot frihetens möjlighet och verklighet; dels slutligen i den meningen, att man uppvisar en världsåsikt, med hvilken friheten är förenlig eller står tillsammans. På grund häraf indelas bevisen för frihetens möjlighet dels i indirekta eller negativa bevis och dels i direkta eller positiva. De indirekta bevisen äro tvänne. Det ena går ut på att uppvisa sådana fakta i vårt medvetande

eller i vårt inre lif, som röja och uppenbara frihet eller som blefve oförklarliga, om människan icke hade fri vilja. Detta bevis går närmast ut på konstaterandet af det faktum, att människan är fri. Det andra indirekta beviset åter går ut på att vederlägga de deterministiska världsåsikterna eller de inkast, som från dessa världsåsikters ståndpunkt hafva blifvit gjorda mot faktum eller mot frihetens verklighet. De direkta bevisen sammanfatta vi till ett enda, som egentligen går ut på uppvisandet och angifvandet af den världsåsikt, med hvilken friheten är förenlig. Detta bevis innebär således förklaringen af det faktum, som i det första beviset har blifvit konstateradt. Friheten är lika litet som någonting annat i den meningen bevislig, att den kunde konstrueras fram ur vissa begrepp. All vetenskaplig konstruktion är förkastlig. Då friheten faktiskt finnes, har man endast att begripa möjligheten af detta faktum. Man förfar på samma sätt här, som då man säger, att man metafysiskt eller ur Guds begrepp har att bevisa ändligheten eller de ändliga väsendena. Man utgår då från de ändliga väsendena såsom faktiskt gifna och detta faktum ställer man i sammanhang med det begrepp, som vi äga om Gud, för att se, om det med detta är förenligt eller om det ur detta begrepp till sin möjlighet är begripligt, i hvilket fall det nämnda faktum har erhållit sin högsta förklaring. På samma sätt säges friheten vara förklarad, om man uppvisar en världsåsikt, enligt hvilken människan är sådan till sitt väsen och intager en sådan ställning till sin värld, till andra ändliga väsenden och till Gud, att den frihet, som faktiskt finnes, kan inses såsom möjlig.

Det första indirekta beviset för frihetens möjlighet.

De fakta i människans inre lif, som gifva vid handen, att hon har fri vilja, äro:

1) Människans omedelbara och klara medvetande om sin frihet. Människan är medveten om självverksamhet i teoretiskt

och praktiskt afseende. Det är ingen nödvändighet, som bestämmer människan att tänka den eller den tanken, ehuru visserligen innehållet är nödvändigt, så snart det tänkes och därför icke kan tänkas på mer än ett sätt. Och i praktiskt afseende eller på viljans ståndpunkt vet sig människan vara en egentlig självmakt med afseende på de motiver, som äro förhanden, så att hon äger förmåga att genom val bestämma sig för det ena eller det andra af dem och att sedan efter det motiv, som i viljan har blifvit upptaget, rätta sitt lif eller sitt handlande.

Deterministerna ha väl icke kunnat helt och hållet förneka dessa s. k. frihetsfakta, men däremot ha de sökt gifva dem en annan betydelse eller att förklara dem ur andra grunder än den fria viljan. Därför skola vi lämna en kort redogörelse för de invändningar, som af deterministerna ha blifvit gjorda mot hvart och ett af dessa fakta och sedan beledsaga dessa invändningar med några kritiska anmärkningar.

Mot det faktum, som här är ifråga, invända deterministerna, att människan i allt sitt handlande är necessiterad af grunder, som icke bero af henne själf eller af den fria viljan. Dessa grunder äro dels yttre och dels inre. Människan bestämmes af yttre grunder, t. ex. genom uppfostran. Människan är hvad hon är till stor del genom yttre inverkningar och incitamenter och i all synnerhet genom uppfostran. Människan uppfostrar sig icke själf utan hon får sin uppfostran genom andra, som stå henne mer eller mindre nära eller som höra till hennes omgifning och därför blir hon på mångfaldigt sätt genom dessa bestämd, så att själfva riktningen och beskaffenheten af hennes lif är en produkt af utifrån verkande krafter. Och det är icke blott personer, som utifrån inverka på människan, utan äfven tingen och deras blindt verkande krafter. Människan är äfven beroende af den natur, som omger henne och af dess fysiska inverkan. Människans fysika individualitet eller naturtypus t. ex. är en produkt äfven af beskaffenheten hos den natur, som omedelbart omger henne.

Vidare determineras människan i sitt handlande äfven af

inre grunder, af sin psykiska naturs beskaffenhet och bestämdhet. Denna bestämdhet, denna inre naturtypus är icke afsiktligt och fritt gifven genom människan själf; den är icke heller helt och hållet förvärfvad utifrån utan ursprunglig och medfödd och kan därför icke heller med frihet hvarken upphäfvas eller förändras. Såvida nu människan i sitt handlande icke determineras af yttre grunder, så determineras hon af sin omedelbara naturtypus, på samma sätt som de öfriga varelserna i naturen, och följaktligen är hon lika ofri, som dessa. Deterministerna kunna nu icke se någon rimlig grund för det antagandet, att människan ensam skulle utgöra ett undantag från de varelser, som höra till hennes värld och sålunda vara underkastad en annan kausalitet och andra lagar än de, som gälla för det hela, till hvilket hon hör och enligt hvilka allt i tiden efterföljande är verkan af det i tiden föregående och detta med fysisk nödvändighet.

Men huru låter det då förklara sig, att människan tror sig vara fri så att hon själf genom val och beslut bestämmer sina handlingar, då hon i själfva verket är ofri och af annat determinerad? På denna fråga lämna deterministerna det svar, att detta beror däraf, att människan väl är medveten om vissa verkningar och förändringar, men däremot icke om de i tiden föregående orsaker, af hvilka de framgå. Dessa orsaker komma icke till hennes medvetande och därför förmenar hon sig vara fri, ehuru hon är lika nödvändigt necessiterad, som naturens blindt verkande krafter. Friheten är endast en illusion, ett självbedrägeri, emedan människan icke ser de orsaker och lagar, af hvilka hennes förändringar bestämmas. På samma sätt som en kanonkula, om hon vid sin flykt blefve självmedveten, skulle tro sig vara fri och själf bestämma sin riktning och gång, emedan hon icke kände den kraft, som satt henne i rörelse, så förhåller det sig äfven med människan. På samma sätt skulle äfven den vindflöjel eller flagga, som föres af vinden, om hon därunder blefve självmedveten, tro sig vara fri, emedan hon icke kände den dunkelt verkande kraft, af hvilken hennes rörelse bestämdes.

Dessa deterministernas argumentationer följa med logisk nödvändighet af de principer, från hvilka de utgå eller af den ståndpunkt, som de intaga. Därför måste några kritiska anmärkningar i första rummet riktas mot deterministernas ståndpunkt och principer. Deterministerna ha utgått från en empiriskt realistisk uppfattning af människan och hennes värld, samt därmed äfven af kausaliteten. Men en sådan ståndpunkt har visat sig vara i vetenskapligt afseende ohållbar. Världen är innehåll hos människan. Allt, som är, står i förhållande till människans ande och måste därför hafva någonting med människans ande gemensamt såsom tertium comparationis eller fundamentum relationis, ty utan en sådan förmedlande enhet är intet förhållande möjligt. Det förmedlande är här det rena, obestämda lifvet eller självmedvetandet, emedan det är enkelt eller bestämningslöst. Det enkla är inom alla områden det förmedlande eller det gemensamma för membra relationis. Lifvet är sålunda den första bestämningen i allt, som är, hvaraf följer, att allt varande, och således äfven den kroppsliga världen i sin helhet, äro lifvet, bestämdt på vissa sätt, och följaktligen lefvande eller former af lif och självmedvetande, samt att, om det framstår såsom en relativ motsats mot detta i och för oss eller för våra sinnen, denna motsats måste vara fenomen för oss af det bestämda lifvet eller självmedvetandet såsom det egentliga väsendet. Detta är absolut idealism. Endast på idealistisk ståndpunkt är friheten möjlig och förklarlig, då realismen däremot konsekvent måste leda till förnekande af all frihet, af allt egentligt handlande, liksom den äfven leder till omöjligheten af allt objektivt förnimmande, af all kunskap, af allt vetande.

Allt, som är, innehålles således i människans ande såsom dess förnimmelser eller bestämningar och då anden eller subjektet nödvändigt är reell enhet och en makt med afseende på sina bestämningar, som i förhållande till medvetandet endast äro relativa makter, så äger människan ock möjligheten att vara fri, sedan hon har utvecklat sig till ett egentligt självmedvetande. Och däraf, att allt, som är, innehålles i männi-

skans ande, följer äfven, att all rörelse eller förändring, äfven den, som försiggår inom den lägre och omedvetna sfären af andens innehåll, är en själfutveckling i och för människan af hvad som dunkelt och omärkbart finnes i hennes medvetande samt att grunden, lagen och ändamålet för denna utveckling är anden själf, sådan han är till sitt tidlösa och eviga väsen. All rörelse är sålunda i sin grund rationellt teleologisk och alla orsaker äro causae finales såsom friheten för sin möjlighet och verklighet fordrar. Causae antecedentes äro endast skenorsaker eller äro egentligen endast verkningar af de egentliga och sanna orsakerna, som äro tidlösa eller eviga. Några orsaker, som vore yttre i den meningen, att de fölle utom anden och som på detta sätt stode emot honom såsom hans vilja necessiterande och tvingande makter, finnas icke. Det är endast andens egna potentiella och periferiska bestämningar, som för honom framstå såsom yttre, emedan han i dem icke är aktuellt närvarande och därför är han inom denna sfär icke heller fri. Det är först, då anden framträder såsom vilja och inom den centrala sfär, inom hvilken viljan är verklig, som han är självständig och fri. På viljans ståndpunkt äro alla motiver inre och på inre sätt verkande, vare sig de äro gifna genom naturen och naturtingen eller genom personer och deras inverkan såsom genom uppfostran eller föredömen. På viljans ståndpunkt ha motiverna form af begrepp och begreppsgrundsatser eller maximer och dessa äro inre såsom viljan själf, icke yttre och på yttre sätt verkande. Och öfver det inre, som har organiskt sammanhang med viljan själf, äger hon den bestämmande makt, som ligger i friheten. Att viljan bestämmes af begreppsmotiver innebär, att hon bestämmes af sig själf, af sin egen konstanta bestämdhet, emedan begreppen äro ett med viljan, hvilket icke i samma mening gäller om de motiver, som äro yttre eller som ha föreställningens form och därför har viljan icke heller öfver dessa motiver full bestämmande makt.

Vi komma nu till en annan anmärkning, som vi här ha att rikta mot deterministerna. De ha nämligen refererat viljan omedelbart till det lägre, yttre och potentiella och då de

nu ha sett, att människan inom denna sfär icke är egentligt självbestämmande eller fri, så ha de af denna anledning nekat friheten inom hvad område som hälst. Men anden är icke vilja inom de lägre och lägsta sfärerna af sitt innehåll. Han är här endast instinkt och drift eller till och med endast naturlif eller naturkraft, och det är tydligt, att han såsom sådan icke heller är fri. *Om man från viljan tänker bort* hennes *afsiktlighet* eller *medvetenhet,* så är hon endast en blindt verkande naturkraft, hvaraf äfven följer, att, om naturens krafter kunde höjas till medvetenhet, de därmed vore intelligenser eller personliga väsenden. Naturens krafter äro sålunda fenomener för oss af personliga väsenden. Människan är vilja endast inom de högre, inre och centrala momenterna af sitt innehåll eller hon är vilja endast såvida hennes motiver och syftemål hafva begreppets form och därför är hon också endast inom denna sfär egentligt fri.

Deterministerna ha haft en oorganisk eller mekanisk uppfattning af människan och hennes bestämningar. De ha icke betraktat människan såsom varande organiserad i högre och lägre, inre och yttre sfärer eller verklighetsområden och de ha icke kunnat höja sig till den insikten, att det endast är inom de förra af dessa sfärer, som hon är egentligt fri. Det är endast medelbarligen genom underordnade krafter eller organer, som viljan kan ingripa bestämmande och förändrande inom det yttre. Häraf följer, att viljan icke' heller får omedelbart eller utan förmedling refereras till människans naturtypus eller naturbestämdhet, såsom af deterministerna ha skett. Denna bestämdhet faller icke inom viljans egen omedelbara sfär. Denna bestämdhet faller inom viljans sfär endast i den meningen, att den icke är ett realistiskt yttre utan hör till det potentiella, periferiska och lägre, som är viljans material och som hon därför endast medelbarligen kan på visst sätt modifiera och bestämma. Af den ståndpunkt, som nu mot deterministerna ha blifvit angifven, följer slutligen äfven, att friheten icke heller kan sägas *höra till det illusoriska af människans lif.* Såsom vilja står människan *på förståndets ståndpunkt* eller bestämmes

hon af begrepp och det finnes inga illusoriska begrepp. Såsom förstånd och vilja har människan klara och tydliga förnimmelser och dessa utesluta illusion eller irring. Att säga, att människan har ett klart och egentligt medvetande af sin frihet, såsom hon faktiskt har, men att denna frihet likväl är illusion, är tydlig motsägelse.

Icke heller bevisa de exempel, som deterministerna anföra, någonting emot viljans frihet inom den sfär, inom hvilken hon såsom sådan är verklig och bestämmande. Ty antoge man, att en kanonkula eller flagga kunde blifva ett självmedvetande väsen, så vore allt verkligt, världen och hennes krafter, dess självmedvetandes innehåll eller bestämningar, och såvida nu dessa bestämningar framträdde under begreppets form, så vore de såsom motiver dess vilja solliciterande och icke necessiterande. Och att ett väsen på ett lägre stadium af sin utveckling, inom hvilket det förnimmer dunkelt och ännu icke framträder såsom egentlig självmakt, bestämmes af det starkaste motivet, utesluter ju icke, att det på ett högre utvecklingsstadium kan vara självbestämmande och fritt, såvida nämligen de idealistiskt teleologiska förutsättningar, som friheten för sin möjlighet fordrar, verkligen äro för handen.

2) Människan är obeslutsam och vacklande. Detta faktum förutsätter för sin förklaring, att människan har fri vilja och att viljan endast är solliciterad af motiverna. Ty vore viljan, såsom deterministerna lära, necessiterad af motiverna, så skulle däraf följa, att människan i hvarje ögonblick af sitt handlande vore fullt bestämd eller fullständigt necessiterad och att hon därför icke kunde vara obeslutsam och vacklande.

Detta faktum, säga deterministerna, visar icke, att människan är fri. Det visar endast, att viljan först i tiden är obestämd af en viljeakt, innan denna framträder eller att viljan under ett tidsmoment är obestämd af ett motiv, innan detta framträder. Men så fort motivet framträder för viljan, verkar det oemotståndligt, hvaraf följer, att viljan är ofri. Hvarje viljeakt sker i tiden och äfven motiverna framträda i tiden och äro i tiden verkande och därför måste det finnas ett tidsmoment,

under hvilket viljan ännu icke är af dem bestämd och därunder tycker sig människan vara obeslutsam och vacklande och föreställer sig vara fri, ehuru hon i verkligheten icke är detta emedan alla viljeakter och motiver slutligen göra sig gällande med fysisk nödvändighet.

Denna deterministernas förklaring af det faktum, som här är i fråga, är, säga vi, i alla afseenden otillfredställande. Viljandet föregås visserligen af en tid, under hvilken människan icke är egentlig vilja utan antingen instinkt eller drift, i hvilket fall hon bestämmes af det starkaste motivet och endast är spontant verksam, eller ock begärförmåga, i hvilket fall hon endast är arbiträrt fri, en frihet, som delvis äfven innebär ofrihet, ty då motiverna här framträda under form af ett yttre och äfven äro på yttre sätt verksamma, så har förmågan öfver dem icke full bestämmande makt. Den bestämmande makten är här delad mellan det yttre, motiverna eller begären, och det inre eller förmågan, och därför ske alla val här med större eller mindre grad af ombytlighet eller regellöshet, hvilket man kallar arbitrium eller godtycke. Men den obeslutsamhet och det vacklande, hvarom här är fråga, förekomma i det närvarande ögonblicket, under det att människan står på förståndets och viljans ståndpunkt, då motiverna icke äro yttre, såsom allt, som har föreställningens form, utan äro inre och konstanta såsom viljan själf, emedan de ha form af begrepp, maximer, egentliga praktiska regler och grundsatser eller till och med verkliga praktiska lagar. Och att människan på denna ståndpunkt är obeslutsam och vacklande, betyder icke, att hon först är någonting till formen lägre än vilja, innan hon framträder såsom egentlig vilja, utan innebär, att hon såsom vilja söker efter grunder för sitt val eller att hon är villrådig, eftertänksam och tveksam, huruvida hon skall upptaga det ena eller det andra af de motiver, som äro för handen och öfver hvilka hon har full bestämmande makt och göra det till verklig bestämdhet af sitt allmänna viljande, så att hon med afseende på detsamma inrättar och ordnar sitt lif, eller huruvida hon skall

förkasta alla för handen varande motiver och låta dem sjunka ned till potentialitet.

Om nu äfven viljan såsom sådan är obestämd af en vilje-akt eller af ett motiv, som solliciterar henne, så är hon, säga vi, detta genom fritt val och beslut, emedan hon ock hade kunnat för dem bestämma sig, och när hon från relativ obestämdhet framträder i en aktuell bestämdhet, så är hon äfven detta genom fritt val. *Inom viljans sfär äro både närvaron och frånvaron* af aktuella bestämningar gifna genom val och beslut. Såsom möjliga eller solliciterande bestämningar äro motiverna gifna oberoende af den fria viljan; viljan ger sig icke själf de motiver, som sollicitera henne; men *verkligt* däremot eller icke verkligt blir ett motiv för viljan endast genom en akt af hennes frihet, det är genom val och beslut. En mångfald af bestämningsgrunder eller motiver äro alltid gifna för viljan. Vore nu dessa bestämningsgrunder, såsom deterministerna lära, icke endast solliciterande utan viljan verkligt necessiterande, så att viljan i förhållande till dem vore helt och hållet maktlös, så vore det helt och hållet otänkbart, att människan i något moment af sitt lif skulle kunna vara obeslutsam och vacklande i förhållande till motiverna. Hon skulle då i hvad ögonblick som helst finna sig vara fullt determinerad af de motiver, som vore för handen.

Vidare söka deterministerna förklara det faktum, som här är i fråga, däraf, att många tankar, makter eller krafter kämpa om herraväldet öfver människans vilja. Människan finner sig nu vara obeslutsam och vacklande under det striden pågår, emedan hon endast är en stilla åskådare af densamma och saknar makt att i densamma deltaga. Men sedan striden har blifvit utkämpad och viljan har fallit offer för segraren, upphör vacklandet, emedan viljan nu är necessiterad af det segrande motivet. Det är klart, säga deterministerna, att människan skall finna sig vara obeslutsam och vacklande, under det att de krafter, som äro för handen, ordna sig till strid och under det striden pågår, emedan hon af densamma endast är en maktlös åskådare och emedan hon ännu är oviss om, huru striden

skall utfalla. Men sedan bataljen har blifvit utkämpad och sedan det starkaste motivet har gjort sig gällande, tager detta öfverväldet så väl öfver viljan som öfver de öfriga motiverna och nu upphör äfven obeslutsamheten och vacklandet, emedan viljan nu finner sig såsom fånge i segrarens våld.

Denna argumentation visar, att deterministerna hafva en oorganisk uppfattning af människans väsen och af dess bestämningar. Bestämningarna äro enligt deterministerna endast ett mekaniskt helt eller en summa och människans väsen och således äfven viljan är endast en tom form, hos hvilken bestämningarna såsom stridande krafter kämpa om herraväldet. Vore människan, säga vi, i verkligheten en sådan tom form, så kunde hon omöjligen vara fri. En generell eller formell enhet kan icke framstå såsom en makt i förhållande till mångfalden. Häremot göra vi gällande en organisk uppfattning af människan. Hon är en verklig organism, en reell, universell eller organisk enhet, som har mångfalden till sitt innehåll, till sina positiva bestämningar. Endast en sådan enhet kan framstå såsom en makt öfver sina bestämningar. Den organiska enheten är i begreppet ursprungligare än sina bestämningar och har mer reellt innehåll eller vara än dessa och därför kan den framstå såsom en bestämmande makt i förhållande till dessa. De organiska bestämningarna äro icke en summa af delar utan de innehållas i hvarandra undan för undan. De hafva systematiskt sammanhang med hvarandra och med enheten och innebära position eller affirmation af enheten, af dess väsenhet och makt. Och då bestämningarna framträda till aktualitet för enheten genom utveckling, så äro de ett lägre i förhållande till denna, som är det högre och bestämmande. Äfven om enheten eller subjektet framträder till aktualitet i tiden senare än mångfalden eller bestämningarna, så är den likväl, sedan den har framträdt, högre och i begreppet ursprungligare än dessa och har mer makt än dessa, emedan den är det hela, hos hvilken de endast äro bestämningar eller organiska momenter. Det organiska hela eller subjektet är en makt öfver sina organiska momenter eller bestämningar.

Subjektet eller viljan är därför icke endast en overksam åskådare af den strid, som äger rum mellan motiverna, fattade såsom krafter, utan är den öfver dem alla stående makt, som bestämmer stridens utgång och detta äfven så, att det står i hennes makt att icke låta något af de för handen varande motiverna vinna seger. Viljan kan hålla sig oberoende af alla solliciterande motiver och bringa dem till potentialitet. Och den strid, som äger rum, innan viljan ännu har framträdt, rör egentligen icke viljan. Denna strid försiggår mellan drifterna och begären under viljans sfär. Så snart viljan däremot framträder och generaliserar drifterna och begären till maximer, äger hon öfver dem full bestämmande makt, ehuru hon visserligen understundom är obeslutsam och vacklande, så länge hon ännu icke är ense med sig själf om grunderna för sitt val.

3) Människan öfverlägger, väljer och fattar beslut. Att hon öfverlägger innebär, att hon håller sig oberoende af de solliciterande bestämningsgrunderna, jämför dem med hvarandra med afseende på deras olika lifsvärde, den större eller mindre lätthet, med hvilken de kunna tillfredsställas samt de krafter och medel, som för deras tillfredsställande erfordras etc. Sedan människan i de nämnda afseendena har vunnit nödig klarhet och stadgat sin öfvertygelse, föredrager hon ett af de gifna motiverna framför de öfriga och upptager det i sin vilja såsom bestämmande princip för sitt handlande, så att hon efter detsamma inrättar och ordnar sitt lif, hvilket är själfva beslutet. Egentlig öfverläggning förekommer endast på förståndets och viljans ståndpunkt, hvarest bestämningsgrunderna äro inre samt allmängiltiga och nödvändiga och därför har viljan här öfver dem full makt. På begärförmågans ståndpunkt däremot sker hvarje val och beslut utan föregående egentlig öfverläggning, ty då bestämningsgrunderna här äro yttre och sväfvande, så har förmågan, som här är ofullkomlig till formen, icke den makt öfver dem, att hon kan hålla sig aktuell oberoende af dessa, hvilket förutsättes för jämförelse och egentlig öfverläggning.

Mot detta faktum invända deterministerna, att öfverläggningen endast sker för att utröna, hvilket motiv, som är det starkaste, men att, så snart det starkaste motivet framträder, det gör sig gällande utan val och beslut å viljans sida. Att viljan vid öfverläggningen lösslitег sig från begären och håller sig af dem oberoende sker endast momentant, till dess det starkaste motivet inträder, hvarefter viljan blir necessiterad.

Häremot anmärka vi, att viljan faktiskt visar sig äga makt att göra sig oberoende äfven af det starkaste motivet, som således icke får tillfälle att göra sig gällande, och kan detta ske momentant eller under ett tidsmoment, så kan det tydligen äfven utsträckas till så lång tid, som fordras för öfverläggning och val. Ett temporärt afhållande af begären kan tydligen äfven kontinueras.

Vidare åberopa sig deterministerna här på språkbruket, som säger: hade jag vetat det eller det, så hade jag handlat annorlunda, hvaraf skulle följa, att viljan determineras af insikten. Men det är tydligt, att ett språkbruk eller vissa ofta återkommande talesätt icke kunna upphäfva ett verkligt existerande faktum, här faktum af viljans frihet. Dessutom säger man icke, att man hade varit tvungen att handla efter insikten utan endast att man med bättre insikt hade ägt möjlighet att bättre bruka sin frihet.

4) människan har medvetande af ett böra. Människan har medvetande om motsatsen mellan handlingar af plikt och handlingar af böjelse eller lust. Plikten är en handling, till hvars företagande människan finner sig äga absolut förbindelse. Men en sådan förbindelse, ett sådant absolut böra förutsätter kunna, det är frihet. Det är endast en fri vilja, som kan förbindas eller förpliktas.

Mot detta faktum framhålla deterministerna, att människan har tvänne drifter eller tendenser, en absolut och en relativ. Den förra driften har människan såsom bestämd af världssubstansen eller af den panteistiskt fattade gudomligheten; den senare däremot har hon såsom modus af världssubstansen eller såsom accidentellt väsen i dess åtskillnad från

världssubstansen. Den förra driften har högre dignitet eller är absolut berättigad, emedan den grundar sig på världssubstansen. Men ingen af dessa drifter bevisar, att människan är fri; de göra sig båda gällande med fysisk nödvändighet, de behärska människan oemotståndligt. Börat uppstår endast därigenom, att människan förväxlar de båda drifterna med hvarandra. Hon förlägger den absoluta driften inom den relativa driftens sfär, ehuru den förra driften icke kan genom någon enskild handling realiseras. Människan betraktar och bedömer sina handlingar från den absoluta driftens synpunkt, då hon säger sig hafva erfarenhet af ett absolut böra. Hon jämför den relativa driftens yttringar med den absoluta driftens, hvilka hon anser böra ske då, när den relativa driftens yttringar framträda. Men bägge drifterna äro lika nödvändiga och den ena driftens yttringar kan icke göras gällande i den andras ställe.

Dessa argumentationer grunda sig på en mekaniskt panteistisk uppfattning af Gud och af sammanhanget mellan det oändliga och det ändliga. Det vetenskapligt ohållbara i en sådan åsikt har blifvit uppvisadt af den sanna idealismen eller af Boströms rationellt teleologiska världsförklaring, enligt hvilken allt i och för sig varande är personliga väsenden och enligt hvilken det sinnliga endast är fenomen i och för oss af det i och för sig varande. På grund häraf ha de ändligt personliga väsendena ett dubbelt lif; de ha ett lif i sin ursprunglighet och sanning eller i och för Gud och ett därifrån relativt åtskildt lif i sin tillvaro. Detta relativa lif får nödvändigt form af utveckling till dess väsendena så vidt möjligt är blifva för sig själfva hvad de äro i sin sanning eller i och för Gud. Men ett själfmedvetet och förnuftigt väsendes utveckling eller själfverksamhet antager lika nödvändigt form af frihet. Där egentlig utveckling finnes, finnes ock frihet och tvärtom. Äfven de lägre graderna af en utveckling äro lägre och ofullkomligare grader af frihet.

Deterministerna söka förklara börat äfven däraf, att människan förväxlar hvad hon är i det närvarande ögonblicket med den uppgift, som hon har för *framtiden* därigenom, att

hon följer med världsförloppet i det hela. Men den bestämdhet, som människan får i det följande, är, säga de, lika ofritt gifven, som den hon har i det närvarande ögonblicket. Det verkliga är det förnuftiga och det förnuftiga är det verkliga. Detta är det objektivt giltiga och sanna. Motsatsen är endast ett subjektivt antagande. Så lärde Hegel, som är panteist. Enligt Hegel förhåller sig det absoluta till det relativa såsom det abstrakta till det konkreta, det allmänna till det särskilda eller genus till species. Människan är endast en nödvändig produkt af det absoluta och är därför osjälfständig och ofri. Vidare företer världen olika grader af fullkomlighet och börat uppstår äfven därigenom, att människan jämför sitt närvarande lif med en högre fullkomlighetsgrad inom det hela, som hon tillhör. Men alla högre och lägre grader och verklighetsformer äro momenter af en rörelseprocess, som icke beror af människans vilja. Af allt detta följer, att börat endast är en illusion, en ofullkomlig uppfattning. Man säger äfven om ett missfoster, att det borde vara fullkomligare och om ett konstverk, att det borde vara skönare, men de äro därför icke fria.

Deterministerna göra sig här skyldiga till en felaktig uppfattning af börat eller af den moraliska förbindelsen. Börat afser ingen uppgift för framtiden utan uttrycker en ovillkorlig fordran, som i det närvarande momentet af människans lif ställes på hennes fria vilja och som det står i viljans makt att efterkomma eller icke. Denna fordran ställer sig i afgjord motsats till alla de lägre tendenser och lockelser, som utgå från sinnligheten och som alla ha sin upprinnelse i det sinnliga lycksalighetsbegäret. En sådan fordran afser hvad som är möjligt att med frihet genomföra i det närvarande ögonblicket och förutsätter därför, att människan har fri vilja. Ultra posse nemo obligatur. Det är endast den lägre sidan hos människan, som följer med världsförloppet i det hela. Till sin vilja däremot är människan oberoende af världsförloppet. Inom viljans sfär gälla andra lagar än de, som gälla med afseende på den yttre världen och hennes utveckling. Att det verkliga skulle vara det förnuftiga och det förnuftiga det verkliga är en sats

som tillhör panteismen och som helt och hållet faller med denna. Den panteistiska världsåskådningen är endast ett föreställningssätt, som har subjektiv giltighet, under det att den rationellt teleologiska världsförklaringen gäller för förståndet såsom sådant och därför har objektiv giltighet. Det finnes inga subjektivt giltiga begrepp. Det är endast känslor och föreställningar, som innehålla subjektivitet. Begreppen däremot äro befriade från subjektivitet och äro objektivt gällande. Börat innebär icke heller, att människan jämför sig med en högre verklighetsform eller med ett högre utvecklingsstadium än det, hvilket hon för närvarande intager. Hon jämför sig med sitt eget förnuft och med de fordringar, som i det närvarande ögonblicket af detsamma ställes på hennes vilja. Det är människans eget individuella förnuft, sådant det för tillfället är aktuellt hos henne, som säger, huru människan bör med frihet bestämma sig. Då man använder *ordet böra om ofria varelser* såsom om ett missfoster eller ett konstverk, så tager man det i oegentlig bemärkelse. Börat uttrycker moralisk förbindelse och endast en fri vilja kan moraliskt förbindas. Deterministerna gifva en konstlad och förvänd betydelse åt de moraliska begreppen.

5) människan har medvetande om ånger. Då människan har missbrukat sin moraliska frihet och handlat i strid mot förnuftets fordringar, erfar hon ett ondt samvetes vittnesbörd, en känsla af disharmoni eller af stördt förhållande mellan sinnligheten och förnuftet. Hon har känsla af fördömelse och af moralisk skuld och nu känner hon ånger öfver sitt handlingssätt, emedan hon har bestämt sin vilja i strid mot förnuftets fordringar.

Deterministerna tillägga äfven ångerns faktum en betydelse, som står i strid mot det allmänna bildade kristna medvetandet och tänkesättet. Ångern är, säga de, endast ledsnad öfver oklokt handlingssätt, öfver oskickligt beteende. Eller ock är ångern ledsnad öfver att människan står lägre än en annan i sin omgifning. Hon är nu missnöjd med sitt närvarande och förflutna lif och tror sig kunna handla bättre för

framtiden. Men denna tro är, säga de, endast en inbillning, emedan samma kausalitet och samma lagar, som äro gällande med afseende på världen i det hela, äfven gälla med afseende på människan och en kausalitet genom frihet eller enligt frihetens lagar finnes således icke.

Den ledsnad öfver oklokt handlingssätt, om hvilken deterministerna tala, kallas icke ånger. I en sådan ledsnad ingår endast disharmoni inom sinnligheten mellan dess krafter och bestämningar. Denna ledsnad är en sinnlig känsla, men så ej ånger. Ångern är en mer inre och djupare disharmoni, en disharmoni mellan hela sinnligheten å ena sidan och förnuftet å den andra och hvilken disharmoni är självförvållad eller skuldådragen, emedan den grundar sig på icke-bruket eller missbruket af människans moraliska frihet. Den disharmoni och smärta, som innehållas i ångern, äro det moraliskt onda eller synden själf sådan den framträder och yttrar sig i sina följder. I ångern jämför sig icke människan med en annan i sin omgifning, som står högre än hon själf, utan hon jämför sitt närvarande lif med sin egen gudomliga idé, med sitt eget förnuft och dess fordringar. Såvida ångern är sann och lefvande har den ock till följd bättring, i hvilken ingå föresats och beslut att afbryta den lifsriktning, som människan hittills har följt och att inslå en annan lifsriktning, som är enlig med förnuftet. Denna föresats är ingen illusion, ingen inbillning, emedan den är gifven på det klara medvetandets och viljans ståndpunkt, hvarest misstag och irring icke äro möjliga. Att man icke heller från den i världen rådande kausaliteten kan hämta några grunder mot viljans frihet, ha vi sett i det föregående. All rörelse och förändring är nämligen teleologisk såsom friheten förutsätter och fordrar. All rörelse och förändring, som finnes i människans värld, är, när den ses från det mänskliga medvetandets synpunkt, en utveckling i och för människan af hvad som dunkelt och omärkbart innehålles i hennes ande och grunden till denna utveckling är anden själf och hans ursprungliga bestämdhet.

6) människan tillräknas moralisk skuld eller moralisk för-

tjänst för sina handlingar allt efter som de äro onda eller goda i moraliskt afseende. Och såvida människan företager brottsliga handlingar underkastas hon straff af staten. Detta frihetsfaktum kan ock kallas imputationens faktum. Människan tillräknar sig själf och andra människor moralisk, religiös och juridisk skuld för handlingar, som strida mot praktiska lagar och förutsättningen för möjligheten af denna skuld är viljans frihet. Straffet är statens verksamhet för att genom ett sinnligt lidande såsom medel rätta den brottsliges vilja. Staten söker genom lidandet åstadkomma en sådan förändring af den brottsliges vilja, att hon icke i sitt handlande bestämmes af lusten att begå brott eller, om detta visar sig vara omöjligt, att hon icke vidare kan yttra sin förmåga af brott. Sedt från den brottsliges synpunkt är straffet följaktligen en rättelse af hans rättsstridiga och för staten farliga vilja och för denna rättelse är strafflidandet medel. Så väl den moraliska imputationen som statens straffverksamhet utgå alltså från förutsättningen, att människan har fri vilja.

Liksom det i allmänhet gäller, att deterministerna söka förvrida betydelsen af de moraliska begreppen, så gifva de en felaktig och förvänd förklaring äfven af de senast anförda fakta. I imputationen ingår väl, säga de, ett omdöme att människan själf är orsak till sina handlingar, vare sig de kallas goda eller onda, men icke att hon är fri orsak till dessa handlingar utan endast naturorsak eller orsak på samma sätt som de öfriga naturtingen äro orsak till sina verkningar. Och hvad belöningar och straff beträffar, så äro de antingen endast *naturliga följder* af människans handlingar, eller ock äro de åtgärder, som företagas för att på ett visst sätt *bestämma och förändra de orsaker*, från hvilka handlingarna utgå, på samma sätt som man genom *dressyr* eller *aga* inverkar förändrande på djuren. Man ser här att deterministerna betrakta människan såsom hörande till sinnevärlden. Men ett sådant betraktelsesätt är stridande mot människans definition, enligt hvilken hon är sinnligt förnuft. Det otillfredsställande i dessa

argumentationer inses med lätthet af de anmärkningar, vi i det föregående ha riktat mot deterministerna.

Af de fakta, som här ofvan ha blifvit anförda till stöd för viljans frihet, är det första eller vårt omedelbara och klara medvetande af vår frihet det förnämsta och viktigaste, hvarför också alla människor in praxi antaga viljans frihet. Frihetens förnekande grundar sig endast på ofullkomliga teoretiska världsåsikter och i synnerhet på en ofullkomlig uppfattning af kausaliteten, enligt hvilken rörelsen icke innebure en utveckling utan endast en förändring af ett gifvet reellt eller ideellt material utan att något verkligt nytt innehåll, som förut icke varit aktuellt, framträdde i de följande rörelsemomenterna och enligt hvilken således de i tiden föregående förändringarna verkade de i tiden efterföljande och detta med sträng teoretisk nödvändighet. Men äfven om vi icke hade några andra grunder för förkastandet af en sådan uppfattning af kausaliteten och de världsåsikter, i hvilka den har sitt stöd, så vore redan den omständigheten, att en sådan kausalitet är oförenlig med friheten, af hvars verklighet vi ha ett klart medvetande, en tillräcklig grund för dess förkastande. Men antaget äfven att vi ha ett sådant klart medvetande af vår frihet, är det likväl säkert att viljan objektivt sedt eller i verkligheten är fri? Är det icke möjligt, att hela detta medvetande endast kan vara en villa eller en irring? På denna fråga ha vi redan i det föregående lämnat svar. Man hyser här misstro och tvifvel mot hvad som för förståndet äger visshet och sanning. Man säger sig klart förnimma eller veta, att någonting är så eller så, och sedan faller man i tvifvel på sanningen af hvad man säger sig veta. Detta innebär, att man lämnar förståndets ståndpunkt och sjunker ned till inbillningskraft eller fantasi och att man låter fantasien scepticera mot förståndet. Men detta är orimligt. På grund af sin klarhet och egentlighet innebär förståndet eller tänkandet nödvändighet och sanning eller objektivitet. Att någonting förnimmes fullt klart och egentligt innebär ju att det förnimmes så, som det i sig själft är och ingenting kan ju tillika äfven vara någonting annat än

hvad det är eller dess motsats. Detta vore tydlig motsägelse. Förståndet kan aldrig tvifla på giltigheten och sanningen af sina omdömen och läror, emedan de innebära nödvändighet och emedan motsatsen vore motsägelse. Ett sådant tvifvel kan endast uppstå därigenom, att fantasien icke underordnas under förståndet.

Om det andra indirekta beviset för viljans frihet.

Vi komma nu till det andra indirekta eller negativa beviset för frihetens möjlighet. Detta bevis går ut på att vederlägga de deterministiska världsåsikterna eller de världsåsikter, från hvilka deterministerna hafva hämtat sina inkast mot viljans frihet. Vi skola nu taga en öfversikt af de olika åsikterna om friheten, resultatet må hafva varit dess antagande eller förkastande. Det vanliga har dock varit, att man har förnekat friheten, hvarför denna indelning äfven kan sägas hufvudsakligen omfatta de deterministiska världsåsikterna. Äfven de, som ha antagit friheten, ha icke kunnat göra det genom annat än genom inkonsekvens, emedan de icke ha haft en sådan världsåsikt, som gjort friheten möjlig och förklarlig. Vanligen har man satt indifferentism och indeterminism å ena sidan samt fatalism och determinism å den andra emot hvarandra. Indifferentismen har icke velat uttala sig angående problemet rörande viljans frihet.

Den allmännaste indelningen af de olika åsikterna om friheten är i *sceptiska* och *dogmatiska* åsikter. Sceptisismen säger, att någon kunskap om friheten icke är möjlig. Friheten kan hvarken jakas eller nekas. Sceptisismen sammanfaller i sak med indifferentismen. Ehuru de sceptiska åsikterna ha nekat möjligheten af någon kunskap om friheten, så ha de dock af vissa intressen funnit sig dragna till fatalismen.

Med afseende på sceptiska åsikter i allmänhet anmärka vi, att scepticismen aldrig har varit ursprunglig i mänskligheten. Scepticismen har alltid föregåtts af positiva åsikter och

vanligen varit föranledd af någon *ensidig dogmatism*, till hvilken dessa ha gjort sig skyldiga. Om scepticismen gäller detsamma, som om materialismen. Äfven med afseende på materialismen gäller, att den icke har varit ursprunglig i mänskligheten eller hos något kulturfolk utan föregåtts af högre åsikter och ståndpunkter och vanligen uppstått såsom följd af vissa empiriskt realistiska antaganden, från hvilka dessa i vetenskapligt afseende ha utgått.

Dogmatismen är den åsikt, som anser kunskap om friheten vara möjlig, ehuru resultatet af denna kunskap vanligen har blifvit, att någon frihet icke finnes. Det enda vi veta om friheten är sålunda, att den är omöjlig. Häremot anmärka vi, att redan det faktum, att vi kunna tala om friheten, bevisar, att den är verklig och således äfven möjlig. Ty vore friheten icke verklig eller hade vi intet medvetande och ingen erfarenhet af friheten och dess yttringar, så skulle vi icke kunna göra oss någon föreställning om densamma eller vi skulle då icke vid densamma kunna fästa någon positiv betydelse och vi skulle då icke häller med vårt tal eller med våra ord kunna beteckna densamma.

De dogmatiska åsikterna, som med afseende på friheten antaga kunskapens möjlighet, äro af två slag, nämligen dels *empiriska* och dels *rationella*. Enligt de förra ha vi kunskap om friheten genom sinnligheten, enligt de senare genom förnuftet. Enligt empirismen gifves det blott en värld eller verklighet, den sinnliga verkligheten och endast en art af kunskap, den sinnliga kunskapen, som har sin källa i den sinnliga erfarenheten. Empirismen förväxlar således fenomenet med väsendet och kunskapen om det förra med kunskapen om det senare. Det enda, som är, är således det i och för oss varande; något i och för sig själft varande finnes icke. Empirismen får endast en formell, graduell eller kvantitativ skillnad mellan filosofi och empiri. Rationalismen däremot skiljer mellan väsendet och fenomenet och mellan kunskapen om det förra, som har förnuftet till källa, och kunskapen om det senare, hvilken kunskap grundar sig på sinnligheten. Då det i och för

oss varande finnes, så finnes ock det i och för sig själft varande, som för detsamma ligger till grund eller, då det relativa eller relationer finnas, så finnes ock ett absolut, som står i dessa relationer. Motsatsen innebure tydlig motsägelse. Och finnes det således tvänne arter af vara, så måste det ock finnas tvänne arter af kunskap och tvärtom. Rationalismen får en reell skillnad mellan filosofi och empiri eller en artskillnad, en kvalitativ skillnad mellan båda.

De empiriska åsikterna indelas i *historisk empirism* och *psykisk empirism*. Den historiska empirismen anser grunden till vår kunskap öfver hufvud och särskildt till vår kunskap om friheten vara ett yttre sinnligt faktum eller ett i analogi med den yttre sinnligheten fattadt faktum, således ett inom det yttre gifvet eller passeradt faktum. Den *psykiska empirismen* däremot anser grunden till vår kunskap om friheten vara en inre eller inom människan fallande sinnlig bestämdhet eller vissa psykiska och antropologiska fakta, som sammanfalla med vår inre sinnliga natur och dess beskaffenhet.

Den historiska empirismen indelas i *naturalism* och *supranaturalism*. Enligt den förra åsikten är grunden till vår kunskap om friheten eller om dess overklighet ett till den yttre naturen hörande faktum, hvaremot enligt den senare åsikten eller enligt supranaturalismen denna grund är gifven genom ett yttre öfvernaturligt faktum, det är genom ett faktum, som har passerat före denna tiden och utom denna världen, men hvars verkningar eller effekter falla inom denna världen.

Den psykiska empirismen är dels *lägre* och dels *högre psykisk empirism*. Enligt den förra åsikten är grunden till vår kunskap om friheten den sinnliga erfarenheten eller människans lägre sinnliga natur och dess bestämdhet, hvaremot enligt den senare åsikten dess grund är att söka i det sinnliga förståndets natur och dess nödvändiga bestämdhet.

Rationalismen slutligen är dels *ofulländad* och dels principiellt *fulländad rationalism*. Den förra åsikten tillägger väsendet ändlighetens former eller rummets, tidens och verksamhetens former. Den förra åsikten är *realistisk*, såvida väsendet

anses vara verkligt både i rum och i tid och *idealistisk*, såvida väsendet väl anses vara verkligt i tiden, men däremot icke i rummet. Den principiellt fulländade rationalismen däremot frånkänner väsendet alla ändlighetens och relativitetens former. Endast den principiellt fulländade rationalismen medger frihetens förklaring.

Man kan äfven på enklare sätt indela de världsåsikter som konsekvent måste förneka viljans frihet. Dessa världsåsikter äro materalism, panteism och empirisk eller ofulländad teism, hvaraf följer, att den fulländade rationella teismen är den världsåsikt, med hvilken friheten står tillsammans. Eller, uttryckt på annat sätt och med andra termer, de världsåsikter eller världsförklaringar, som konsekvent måste förneka viljans frihet, äro den mekaniska, den dynamiska och den empiriskt teleologiska världsförklaringen med alla de former, i hvilka dessa världsförklaringar framträda, hvaraf följer, att den filosofiska världsförklaring, som medger frihetens möjlighet, är den rationellt teleologiska världsförklaringen. Det andra indirekta beviset för frihetens möjlighet går nu ut på att vederlägga de deterministiska världsåsikterna eller att uppvisa det ohållbara i deras principer. Men tid och utrymme tillåta oss icke att nu företaga en sådan vederläggning. Vi kunna här endast hänvisa till de kritiska anmärkningar, som på olika ställen i förevarande arbete och särskildt vid vår framställning och vederläggning af de historiskt gifna moralprinciperna blifvit riktade mot de deterministiska världsåsikterna. Härmed gå vi nu till framställningen af

Det direkta eller positiva beviset för frihetens möjlighet.

Det positiva beviset för frihetens möjlighet har att uppvisa en sådan världsåsikt, med hvilken friheten står tillsammans och som medger dess förklaring. I det föregående ha vi sett, att en sådan världsåsikt måste vara fulländad rationalism

eller absolut idealism, d. v. s. en idealism, som frånsäger Gud alla ändliga och relativa bestämningar. Gud måste således vara absolut ande, absolut förnuft eller absolut person. Men personen är enhet af förstånd och vilja och den absoluta personen är förstånd och vilja utan all inskränkning och negation eller i bestämningar, som innebära absolut position eller absolut affirmation af självmedvetande och vilja. Gud är följaktligen intuitivt förstånd och absolut fullkomlig vilja, d. v. s. en vilja, som har sina afsikter och syftemål verkliga af evighet och som således icke behöfver succesivt realisera dem i och genom ett lägres förändring. Tid, verksamhet och förändring ha följaktligen ingen betydelse med afseende på Gud. De falla helt och hållet inom de ändliga väsendenas självmedvetanden.

Men hvad är föremålet för Guds intuitiva självmedvetande eller förstånd och hvad är innehållet i hans fullkomliga vilja? Gud förnimmer det ursprungligt och självständigt varande, det egentliga väsendet eller det absolut sanna. Och det innehåll, som omfattas af den gudomliga viljan, är det i och för sig goda och det i och för sig rätta, som till innehållet måste sammanfalla med det sannt varande, ty vore detta ett och det goda ett annat, så skulle däraf följa, att det goda icke vore ett verkligt utan endast ett skenbart godt, som icke kunde blifva föremål för något egentligt intresse från människans sida. Den gudomliga viljan omfattar alltså Guds väsen och dess materiella bestämningar samt deras innehåll och därmed hvad de ändliga väsendena äro i sin ursprunglighet och sanning och hvad de följaktligen böra blifva i mångfalden af sina lifsformer. Och härmed har Gud reell väsensmångfald och konkretion. Gud har således icke konkretion och individualitet genom den sinnliga världen och genom dess relativa och växlande existenser. Han har konkretion omedelbart genom sig själf och genom det innehåll, som bestämmer hans oändliga självmedvetande och hans fullkomliga vilja.

Människan har alltså sitt ursprungliga och sanna väsen i Gud. Detta är den metafysiska förutsättningen för frihetens möjlighet. I detta väsen har människan den självständighet,

som friheten fordrar. Men jämte det att människan till sitt sanna väsen är bestämning hos Gud, så är hon ock ett ändligt subjekt, som har tillvaro för sig själf i dess åtskillnad från Gud och från sitt sanna väsen i honom. Såsom tillvarande subjekt har människan tvänne arter af innehåll i sitt medvetande, nämligen dels det sinnliga, som är fenomen och som är på olika sätt bestämbart och dels det förnuftiga, som är egentligt väsen och som endast kan vara på ett sätt. Af dessa bägge arter af innehåll är människan den organiska enheten och nu utvecklar hon sig från att vara actu blott sinnlig till att blifva actu sinnligt förnuftig. Människans lif har sålunda form af utveckling och grunden, lagen och ändamålet för denna utveckling är det ursprungliga väsen, som människan af evighet har i Gud och dess bestämdhet. På viljans ståndpunkt kan människan också själf taga sin utveckling om hand samt afsiktligt och fritt leda och bestämma densamma. Denna makt, som viljan har att med frihet bestämma sitt lägre innehåll, är den själfständighet, som tillkommer människans ursprungliga väsen, sådan den framträder och yttrar sig hos den tillvarande människan. Häraf följer, att människan intar en sådan ställning till Gud, till andra väsenden och till sin värld, att hon äger möjligheten att vara fri och att ingenting finnes, som kan upphäfva eller negera denna möjlighet. Allt, som träder i förhållande till människans ande, är nämligen dess bestämning och anden, subjektet är en makt öfver sina bestämningar.

Om det goda och dess former.

Vi komma nu till läran om det goda i allmänhet och om dess arter eller former. Man måste skilja mellan hvad det goda är i och för sig eller i absolut bemärkelse och hvad det är i och för oss eller i ändlig och relativ form med de negationer och inskränkningar, som det har såsom sådant. Det är endast hvad saken är i och för sig eller i sin sanning, som uttrycker hvad hon är till sitt egentliga begrepp eller till sin idé, ty de

lägre och ofullkomligare former, under hvilka saken framträder i och för oss, innehålla jämväl något, som mer eller mindre divergerar från hvad hon är till sitt begrepp. Men dessa afvikelser från sakens rena begrepp, dessa negationer och inskränkningar vinna sin förklaring därigenom, att de ses i sammanhang med hvad saken är till sitt egentliga begrepp.

Det absolut goda måste sammanfalla med det absolut varande eller med det absoluta väsendet. Det absolut goda kan icke vara *ett* och det absolut varande ett *annat*, ty i sådant fall hade vi icke det sannt verkliga därmed, att vi hade det högsta goda, hvilket är orimligt. Men när det absolut varande ses såsom det goda, så ses det från ideell eller noologisk synpunkt. Häraf följer, att det goda i och för sig eller det absolut goda måste sammanfalla med Guds vilja såsom blott sådan. De bestämningar, som tillkomma det i och för sig goda äro, att det är absolut förnuftigt eller personligt lif och absolut harmoniskt förnuftigt lif eller salighet. Och dessa bestämningar, tagna i eminent bemärkelse, kunna endast tillkomma Gud.

Hvad är nu det goda i och för oss? Detta måste tydligen vara det goda i och för sig, såvida vi af detsamma äro delaktiga eller bestämda. Eller, det goda i och för oss är vårt eget lif, betraktadt i de afseenden, i hvilka det är identiskt eller öfverenstämmande med det goda i och för sig.

Men hvad är det goda i allmänhet, i en generell formel angifvet? Det goda i allmänhet för ett väsen är hvad som för detsamma är önskvärdt eller eftersträfvansvärdt och tillfredsställande och detta kan icke vara annat än dess eget lif såsom harmoniskt och samstämmigt. Det goda för ett väsen är sålunda dess ändamål eller hvad det afsiktligt kan eftersträfva och förverkliga. Ett väsendes ändamål kan nämligen icke vara någonting annat än dess eget lif, dess vidmakthållande och utveckling. Ett väsen, som sökte fatta någonting annat till sitt ändamål än sitt eget lif, verkade på sin upplösning och förstöring. Det goda finnes blott för ett väsen, som är lefvande och själfmedvetande, så att det åtminstone kan hafva en känsla af harmoni och tillfredställelse. Ett väsen, som icke ens hade en

dunkel känsla, kunde icke erfara något såsom godt. Det goda är harmoniskt lif, såvida detta lif såsom sådant medvetet fattas eller åtminstone erfares. Det, som är godt i och genom sig självt, är lifvet. Men vidare säges äfven allt sådant vara ett godt, som bidrager till lifvets utveckling och fullkomning eller åtminstone till dess bestånd och fortvaro. Till det goda hör således äfven allt, som kan vara vare sig organ eller medel för lifvet. Men detta är icke godt i och genom sig självt utan i och genom ett annat, nämligen genom lifvet och genom sin relation till detta. Detta är således ett godt i relativ bemärkelse.

Huru indelas det goda? Man har skilt mellan det goda i objektiv och subjektiv bemärkelse. Det goda i objektiv bemärkelse innebär, att ett väsende och dess bestämningar motsvara sitt begrepp och detta fullkomligt. Det goda i objektiv bemärkelse är således ett väsendes begrepp eller idé och väsendets motsvarighet mot sin idé. Hvarför kallas detta det goda i objektiv bemärkelse? Emedan man här icke afser, att det goda är senterad harmoni i lif och tillvaro. Man abstraherar bort den subjektiva och noologiska sidan och afser blott, att varelsen är sitt begrepp eller sin idé. Man abstraherar bort, att det goda kännes eller erfares såsom harmoni och tillfredsställelse. Det goda i subjektiv bemärkelse däremot är det goda, såvida man reflekterar på denna dess subjektiva och noologiska sida. Till det objektivt goda hör hvad man har kallat det metafysiskt goda för människan. Detta är hennes begrepp eller idé i Gud eller hennes sanna och eviga väsen i Gud. Det goda i denna bemärkelse är den metafysiska förutsättningen för möjligheten af det goda i subjektiv och egentlig mening.

För det andra indelas det goda efter dess art och värde i sinnligt och förnuftigt godt. Det förra är harmoniskt sinnligt lif, det senare är harmoniskt förnuftigt lif. Det sinnligt goda är dels det *angenäma* och dels det *nyttiga*. Det angenäma är hvad som är godt för den sinnliga känslan. Allt, som står i harmoniskt förhållande till den sinnligt kännande anden, är för honom angenämt. Det nyttiga åter är hvad som är godt

för det sinnliga förståndet och för den af det sinnliga förståndet bestämda sinnliga viljan. Det sinnligt goda är icke ändamål i sig utan endast medel. Sinnliga ändamål äro relativa ändamål, d. v. s. medel för det ideella, osinnliga och förnuftiga, som är absolut ändamål. Det sinnligt goda har således icke värde i och genom sig själft och för sin egen skull utan det får sitt värde genom ett annat, för hvars skull det är till. Det förnuftigt goda däremot är ändamål i sig och icke endast medel. Det har också värde i och genom sig själft och för sin egen skull och det ger värde åt allt annat, som för detsamma är medel. Det sinnligt goda är relativt både till sin extensitet och intensitet. Det är relativt med afseende på sin extensitet, emedan det icke omfattar allt af lif och af harmoniskt lif. Det omfattar nämligen endast en sida af människans väsen och således icke det hela. Det förnuftiga är potentiellt i förhållande till det sinnligt goda och således endast på ofullkomligt sätt i detsamma framträdande. Det sinnligt goda är relativt äfven i anseende till sin intensitet eller med afseende på sin *grad af lif* och *af harmoniskt lif*. Det upptar icke i sin sfär det förnuftiga lifvet och dess harmoni. Dock förutsättes det förnuftiga lifvet och dess harmoni äfven för det sinnliga lifvets godhet. Väsendet eller förnuftet är det positiva och kausala äfven i det sinnliga lifvets godhet. Tänkes förnuftet och dess harmoni bort från det sinnliga, så försvinner dess godhet.

Med det förnuftigt goda förstår man förnuftiga väsenden eller viljor, betraktade såsom bestämningsgrunder eller såsom lagar och ändamål för människans fria verksamhet. Dessa bestämningsgrunder hänföra sig till ett lägre, som behöfver ordnas och bestämmas för att de väsenden, som äro bestämningsgrunder, skola komma till aktualitet i och för människan. Efter beskaffenheten af det lägre, som bör ordnas, indelas det förnuftigt goda i det religiöst goda, det rättsligt goda och det sedligt goda eller det moraliskt goda i inskränkt och egentlig bemärkelse. Det religiöst goda är Gud såsom verksam för att ordna förhållandena mellan medlemmarna i Guds rike, så att han må komma till sin högsta möjliga aktualitet i och för dem.

Det rättsligt goda är det offentliga samhället i alla dess former såsom verksamt för att ordna de yttre förhållandena mellan sina medlemmar, så att deras fria yttre verksamhet erhåller förnuftets form, hvilken ock är det offentliga samhällets. Det sedligt goda åter är den enskilda människans förnuftiga väsen och det privata samhället i alla dess former såsom verksamma för att ordna de sinnliga krafterna, så att förnuftet må komma till sin högsta möjliga aktualitet i och genom dem.

De förnuftiga väsendena verka alla för ett och samma allmänna ändamål i och för människan. De äro verksamma för hennes högre förnuftighet, för hennes idés förverkligande för henne själf eller för att hon må komma till aktuellt lif i de högre förnuftiga väsenden, som äro hennes bestämningar och således blifva en aktuell medlem i Guds rike. Men de skilja sig i anseende till formen eller sättet, hvarpå de verka för detta allmänna ändamål. Gud verkar för detta allmänna ändamål därigenom, att alla ändligt förnuftiga väsenden ställas i rätt inre personligt förhållande till hvarandra och till Gud, så att de älska Gud öfver allt och hvarandra såsom sig själfva. De offentliga samhällena verka för samma allmänna ändamål därigenom, att dess medlemmar ställas i rätt yttre personligt förhållande till hvarandra, så att de alla dels åtnjuta sin rätt och dels verka rätt. Och slutligen verka de privata personerna för samma allmänna ändamål därigenom, att de sinnliga krafterna ställas i rätt förhållande till förnuftet. Alla väsenden äro således verksamma för människans högre förnuftighet eller för att hon, så vidt möjligt är, må blifva för sig själf eller in actu hvad hon är i sig själf, i sin sanning och in potentia. Människan är liksom bortkommen eller affallen från sitt sanna och eviga väsen i Gud och därför har hon att, så vidt möjligt är, återgå till ett med detta ursprungliga väsen, hvilket således är hennes högsta ändamål. Detta människans aktuellt förnuftiga lif är från en synpunkt hennes *religiositet*, hennes bestämdhet af Gud och af medlemmarna i hans rike, från en annan synpunkt hennes *moralitet* eller *sedlighet,* hennes högsta möjliga sinnliga förnuftighet och från en annan synpunkt hennes *socialitet*, hennes *sam-*

hällighet och *rättslighet*, såvida det utgör hennes aktuellt personliga lif i samhällena eller personae morales. Detta allt utgör ett och samma andliga eller förnuftiga lif, sedt från olika synpunkter.

Om det onda och dess arter.

Man har historiskt indelat det onda i malum metaphysicum, malum physicum och malum morale. Hvad är nu det gemensamma för alla dessa former af det onda eller hvad är det onda i allmänhet? Det onda är omotsvarighet mot idén, och medvetande eller känsla däraf. Ett väsendes omotsvarighet mot sin idé är det onda för detsamma. Detta gäller om alla former af det onda. Människans omotsvarighet mot sin idé kallas *metafysiskt ondt,* såvida man ser denna omotsvarighet i dess princip eller grund; ett väsendes omotsvarighet mot sin idé kallas *fysiskt ondt,* om man ser den i dess följd hos den tillvarande människan och hos tingen, af hvilken den närmast är beroende och slutligen *moraliskt ondt,* om man särskildt afser, att den är skuldådragen eller förvållad genom människans missbruk af sin moraliska frihet. Det fysiskt och metafysiskt onda är en omotsvarighet mot idén, som icke är självförvållad. Människans omotsvarighet mot sin idé kallas metafysiskt ondt, om den ses såsom ett principierande ondt eller såsom högsta förutsättning och grund för alla andra former af det onda. Människans omotsvarighet mot sin idé kallas vidare fysiskt ondt, om den ses såsom den förras följd och såsom dels varande förefintlig hos tingen, hos den ofria tillvarelsen och hos den ofria människan, och dels såsom icke varande självförvållad eller gifven genom frihetens missbruk. Och slutligen kallas människans omotsvarighet mot sin idé ett moraliskt ondt i vidsträckt bemärkelse, såvida den är förefintlig hos den fria människan och gifven genom icke-bruket eller missbruket af hennes moraliska frihet.

Det gifves således ett ondt, som är ursprungligt, ej upp-

kommet och som ej är följd af ett annat ondt, d. ä. ett metafysiskt ondt och vidare gifves det ett ondt, som är sekundärt, uppkommet, följd af ett annat ondt, och som ej är evigt utan tidligt och detta onda är tvåfaldigt, nämligen dels fysiskt och dels moraliskt ondt. Det metafysiskt onda är människans ursprungliga ändlighet eller den omotsvarighet mot idéen, som är gifven därigenom, att människan icke är identisk med sin idé utan utgör en relativ motsats mot densamma. Denna omotsvarighet är ett ondt endast i objektiv bemärkelse. Någon senterad disharmorni eller något lidande kan icke vara följd däraf, att människan är ändlig, icke sammanfaller med sin idé eller med sitt ursprungliga och eviga väsen i Gud. Det hör till människans natur, begrepp och väsen att vara ändlig och något ondt kan icke ligga däri, att ett väsen är enligt med sin natur eller med sitt begrepp. Endast det subjektivt onda är ondt i egentlig bemärkelse. Till det ondas begrepp hör nämligen, att det kännes eller erfares såsom disharmoni eller lidande. För möjligheten af det onda i denna bemärkelse är det metafysiskt onda endast den allmänna förutsättningen.

Men det onda bör rätteligen ses i sammanhang med sin motsats, det goda. Däraf inses hvad det onda är till sitt väsen. Då det goda är ändamål, så måste det onda vara det ändamålslösa, det ändamålsvidriga, som är hinderligt och hämmande för det ändamålsenliga lifvet. Det onda är det, som icke kan såsom ändamål åsyftas eller afsiktligt eftersträfvas. Det onda kan endast viljas såsom medel för sin motsats, det goda, med icke såsom ändamål. Och då hvarje ändamål är lif och harmoniskt lif, så måste det onda vara en relativ negation af lifvet och af dess harmoniskhet. Det onda är således lifvets vanmakt, dess inskränkning, nedsättning och hämning samt den disharmoni, som däri ligger och som därigenom erfares. Det onda är hvarje hinder för lifvet, dess verksamhet och utveckling samt den nedsättning af kraft äfvensom den disharmoni och otillfredsställelse, som af allt detta är en följd.

Liksom det goda är tvåfaldfgt, nämligen dels sinnligt och dels förnuftigt, så är äfven det onda dels sinnligt och dels mora-

liskt ondt. Det sinnligt onda är ondt endast för det sinnliga lifvet. Det är nedsättning, hämning och vanmakt i det sinnliga lifvet samt den känsla af disharmoni och otillfredsställelse, som däraf är en följd. Det moraliskt onda åter är hvad som är ondt omedelbart för den förnuftiga människan eller det är nedsättning och inskränkning i det andliga och förnuftiga lifvet, i dess förmåga och kraft samt den känsla af disharmoni och otillfredsställelse, som däraf är en följd för den förnuftiga människan. Det sinnligt onda är dels det oangenäma och dels det skadliga. Det oangenäma är ett ondt för den sinnliga känslan och det skadliga är ett ondt för det sinnliga förståndet. Skadligt är hvad som är hinderligt för det ändamål, som människan såsom sinnligt självmedveten och fri för sig har uppställt. Liksom det nyttiga så är äfven det skadliga till sitt innehåll obestämdt.

Det, som är ondt för den förnuftiga människan, kallas det moraliskt onda i vidsträckt mening, såvida det grundar sig på icke-bruket eller missbruket af människans moraliska frihet.

Det moraliskt onda i vidsträckt mening är trefaldigt, nämligen dels irreligiositet, dels rättsstridigt eller brottsligt lif och dels osedlighet, synd eller det moraliskt onda i inskränkt bemärkelse. Med det religiöst onda eller irreligiositet förstår man människans orätta förhållande till Gud och till medlemmarna i hans rike. I stället för att göra Guds vilja till högsta bestämningsgrund och lag för sitt handlande, har hon gjort sinnligheten till princip och centrum för sitt lif och därigenom har hon kommit i ett brutet och stördt förhållande till Gud och till medlemmarna af hans rike eller öfver hufvud till den förnuftiga världen i det hela. Med det rättsstridiga lifvet förstår man yttre handlingar, som företagas af en juridiskt imputabel statsborgare och genom hvilka han ställer sig i orätt förhållande till den stat, hvars undersåte han är och, såvida dessa handlingar därjämte äro för staten farliga, äro de brott i egentlig bemärkelse och hafva till påföljd straff från statens sida. Med osedlighet slutligen förstår man sinnlighetens orätta förhållande till förnuftet samt den självförvållade disharmoni mellan sinn-

ligheten och förnuftet, som däraf är en följd. Det moraliskt onda i inskränkt bemärkelse är antingen en viss handling och i detta fall ser man det onda i dess princip, eller ock är det det disharmoniska tillståndet i det hela, i hvilket fall man ser det onda i dess verkan eller följd hos människan.

Men till hvilken art af det onda hör arfsynden och hvad har man att förstå med denna? Såvida arfsynden icke grundar sig på människans eget missbruk af sin moraliska frihet, är den ett teoretiskt eller fysiskt ondt. Med arfsynd förstår man nämligen ett ondt, som träffar menniskan och som grundar sig på andra och föregående människors missbruk af deras moraliska frihet. Detta onda är därför ett moraliskt ondt i sin princip eller för de viljor, i hvilka det har sin upprinnelse, men för de följande människorna, som utan eget förvållande träffas af dess följder, är det ett teoretiskt eller fysiskt ondt. Såvida de icke ha upptagit detta onda i sina viljor och gjort det till sitt eget, är det för dem ett icke tillräkneligt och icke fördömligt ondt. Andra och föregående människors syndiga handlingar ha hinderliga följder äfven för oss och för vårt andliga lif. Och då handlingarna äro onda, så blifva äfven deras följder onda. Det onda, som en människa gör, blir ett ondt äfven för andra människor. Det onda sträcker sig med sina följder äfven till kommande generationer, ja äfven till högre lifsformer och till människornas lif i dessa lifsformer. Äfven i högre lifsformer utom den högsta träffas människan af de onda följderna såväl af sina egna som af andra människors syndiga handlingar. När människan blir aktuell i en högre lifsform, så har hon olägenhet och men däraf, att hon i detta lifvet har missbrukat sin frihet och hon har där olägenhet äfven af andra människors syndiga handlingar. Människan har därigenom ett lägre och ofullkomligare lif än hon hade kunnat och bort hafva. Hon har därigenom för litet af lif och af harmoniskt lif och detta känner hon såsom ett ondt eller såsom disharmoni. Människan får nu icke heller den hjälp och det understöd af andra människor, som hon behöfver för att gemensamt med dem kunna förverkliga det goda och förnuftiga, emedan äfven de

äro onda och ha ett lägre och ofullkomligare lif, och detta såsom följd däraf, att de i föregående lifsformer ha missbrukat sin frihet. Och icke heller kan människan själf gifva andra det understöd, som de behöfva och som de ha rätt att fordra af hvarje enskild. Därigenom att människan i föregående och lägre lifsformer har missbrukat sin frihet, har hon icke den andliga utveckling och fullkomning, att hon i högre grad kan deltaga med andra för att samfäldt med dem förverkliga det goda, som de ha gemensamt. Alla människor och folk ha solidaritet. De ha förbindelse att samverka för det goda, som de ha gemensamt. Om någon icke uppfyller denna förbindelse, så är detta ett ondt, ett hinder icke endast för honom själf och för hans eget andliga lif utan äfven för alla andras och det är ett ondt för dem icke endast i detta lifvet utan det är ett ondt, som i sina följder sträcker sig äfven till högre lifsformer.

Arfsynden kallas bildligt ett arf, emedan den är ett ondt, som föregående generationer lämna efterföljande. Men dessa följder äro ett teoretiskt och fysiskt ondt för dem, som utan egen skuld träffas af dessa följder. Ingen kan hafva moralisk skuld för annat än för sina egna syndiga handlingar. Ingen kan hafva ansvar för handlingar, i hvilka han icke har tagit någon del och hvilka det icke har stått i hans viljas makt att kunna förhindra. Men däremot är arfsynden ett moraliskt ondt för de viljor, i hvilka den har sin princip, emedan de ha missbrukat sin moraliska frihet.

Men är icke arfsynden den allmänna tendens till synd, den ursprungliga benägenhet till det onda, som finnes hos alla människor, är följd af den första ursynden inom släktet och källa till alla syndiga handlingar eller verksynder och är den icke därför ett moraliskt eller tillräkneligt ondt? Om denna tendens eller benägenhet är ursprunglig och naturlig, oskiljaktig från sinnligheten och icke kan af den fria viljan under förnuftets ledning negeras och öfvervinnas, så är den ett teoretiskt eller fysiskt ondt. Den kan icke vara imputabel, då den är naturlig, ofri och icke kan med frihet utplånas. Men den allmänna onda begärelse, från hvilken de särskilda

syndiga handlingarna utgå, är icke den ett imputabelt ondt? Är denna begärelse fri, så att den antingen är gifven genom en akt af människans fria vilja eller ock kan genom en akt af den fria viljan utplånas, så är den verksynd och icke arfsynd. Den är då en viljebestämdhet eller en sinnesbeskaffenhet. Är den åter ofri, så att den hvarken är genom frihet gifven eller kan med frihet utplånas, så är den ett teoretiskt eller fysiskt ond. Gränsen för imputationen är friheten och den med densamma gifna möjligheten att bestämmas af förnuftet.

Men hos sinnligheten kan äfven finnas en tendens eller en benägenhet till synd, som är af annat slag. Detta är den benägenhet till synd, som sinnligheten får därigenom, att människan utan afbrott fortgår i syndigt lif. Genom ett fortsatt syndigt lif får människans sinnliga krafter en ond vana, en ond tendens, disposition eller böjelse att vara och verka i strid mot förnuftet. Denna tendens eller benägenhet hos sinnligheten är ett moraliskt ondt eller ett ondt, som är att räkna till verksynden, emedan den är synden själf, sådan den framträder och visar sig i sina följder. Denna benägenhet eller vana hos de sinnliga krafterna är ett ondt, som människan har dragit öfver sig själf därigenom, att hon har missbrukat sin frihet. Människan hade kunnat och bort gifva sin sinnlighet en annan och bättre vana, tendens eller böjelse. Denna tendens eller benägenhet hos sinnligheten hör icke till arfsynden utan är verksynden själf i sina följder.

Den förra tendensen hos sinnligheten eller den ursprungliga och outplånliga tendens, som sinnligheten har att vara och verka i strid mot förnuftet, kan jämföras med en lika ursprunglig tendens, som äfven finnes hos sinnligheten att blifva bestämd eller delaktig af förnuftet. Denna tendens tillhör sinnligheten såsom varande ett fenomen af förnuftet. Liksom nu denna tendens är ett godt endast i teoretisk mening, så är äfven den förra tendensen endast ett teoretiskt ondt. Liksom människan icke har någon moralisk förtjänst för den ena tendensen, så har hon icke heller någon moralisk skuld för den

andra. Så väl den ena som den andra af dessa tendenser är gifven utan någon åtgärd från människans sida.

Med »das radikale Böse« har man att förstå den sinnliga människans ursprungliga oförmåga och vanmakt i det goda eller i det andliga, såvida hon är åt sig själf lämnad och ännu icke är aktuellt bestämd af det förnuftiga och gudomliga. Oberoende af Gud och det gudomliga har människan ingen makt och förmåga i det andliga och goda. Af naturen eller såsom blott sinnlig kan människan icke företaga andra handlingar än sinnliga eller sådana, som hafva afseende på det sinnliga lifvet och dess bestånd. Det ändamål, som den sinnliga människan för sig uppställer, är sinnlig lycksalighet. För det godas möjlighet förutsättes Guds närvaro och verksamhet hos människan. Af naturen är människan i moraliskt afseende hvarken ond eller god utan indifferent för ondt och godt i moralisk mening. Das radikale Böse grundar sig icke på någon intelligibel handling, som föreginge hvarje i tiden fallande frihetsyttring, såsom Kant lärde, ty en sådan åsikt är mystisk. Där tid ej finns, handlas icke. Man kan blott säga, att den allmänna förutsättningen för dess möjlighet är hvad man har kallat det metafysiskt onda.

Hvilka äro förutsättningarna för arfsyndens möjlighet eller hvilken är dess filosofiska förklaring? Förutsättningen för arfsyndens möjlighet är 1) att alla personliga väsenden utgöra ett organiskt helt, en ideell och andlig organism, så att de äro i hvarandra närvarande eller lefva i hvarandra. Fölle väsendena utom hvarandra, så kunde icke det onda, som en gör, blifva ett ondt äfven för andra, liksom de då icke heller kunde hafva det goda gemensamt. Då man utgår från en oorganisk mekanisk, atomistisk och sensualistisk uppfattning af väsendena, så uppfattar man deras sammanhang efter analogien af kropparnas. Mångfalden antages nu vara det ursprungliga och primära, under det att sammanhanget och det hela antagas vara ett sekundärt. Det hela antages här vara produkt af delarna eller vara kauseradt af delarna, som urspungligen vore fristående och utan sammanhang. Men detta är icke något

helt, emedan det saknar enhet. Det är endast ett aggregat, en summa eller ett konglomerat. Hvilken är anledningen till den mekaniska uppfattningen af väsendena? Man öfverflyttar på andarna hvad som gäller om kropparna. Det, som är modus existendi för kropparna, gör man till modus existendi för andar. Men dessa äro icke i rummet.

Väsendena kunna icke heller fattas såsom ett helt endast i formell mening. Här finnes väl enhet och sammanhang, men sammanhanget är endast formellt, generellt och osjälfständigt. Eller, sammanhanget är här accidentellt och af annat slag än de sammanhängande. Exempel på ett sådant formellt helt är den empiriska åskådningen eller fenomenet enligt Kant. De sammanhängande äro här sensationer och sammanhanget är medvetandets formella bestämningar, rum, tid och kategorier. Eller, exempel på ett sådant helt är tingen, som sammanhänga genom de *släkten, arter* och *underarter*, som de tillhöra. Eller, tingen sammanhänga här därigenom, att de bestämmas af samma *naturlagar*, fattade i abstrakt bemärkelse. Tingen hafva nu icke reellt utan endast formellt sammanhang. Enheten genomtränger icke här mångfalden fullständigt utan blott partiellt och delvis. Mångfalden är här yttre för enheten och hör endast till dess omfång. Endast organismen har reellt och fullständigt sammanhang. Enheten genomtränger här mångfalden fullständigt. Mångfalden är här rent inre i förhållande till enheten eller mångfalden utgör här enhetens positiva innehåll, icke endast dess omfång. Det hela eller enheten är här det primära och ursprungliga, under det att mångfalden är ett sekundärt i begreppet, men hör dock till enhetens innehåll. Hos det reella eller organiska hela är enheten positivt bestämd af mångfalden, under det att hos det formella hela enheten endast är negativt bestämd af mångfalden och af dess momenter. Mångfalden är här hos det organiska hela position af enheten. Enheten återfinnes här jakad i hvarje moment af mångfalden. Hos det formella hela däremot utgör mångfalden negation af enheten eller är endast en negativ bestämdhet hos densamma. Hos det reella eller organiska hela

äro både enheten och mångfalden jämväl af samma slag. Enheten är här ett själfständigt väsen och äfven hvarje moment af mångfalden är ett väsen af samma slag som det hela eller enheten. Det hela eller enheten har här själfständigt lif och äfven momenterna äro på själfständigt sätt lefvande. Eller, om hos organismen det hela är person, så äro äfven momenterna eller organerna personliga väsen, på samma sätt som enheten eller det hela. Och om de sammanhängande här äro personer, så är äfven sammanhanget personligt eller ett personligt väsen, hos hvilket de förra äro lemmar eller organer.

Arfsynden förutsätter för sin förklaring, att väsendena hafva organiskt sammanhang. Därigenom blifver det förklarligt, att de hafva både det onda och det goda i viss mening gemensamt. Den ena människans syndiga handlingar kan blifva ett ondt äfven för andra och ett motiv, som solliciterar äfven dem till synd, såvida väsendena lefva i hvarandra. Fölle väsendena däremot utom hvarandra, så att de saknade allt egentligt sammanhang, så blefve detta oförklarligt och omöjligt.

För arfsyndens förklaring förutsättes 2) att väsendena äro af samma slag, så att de ha samma eller likartade fenomenvärldar och utveckla sig genom samma lifsformer. Såvida väsendena skola kunna träffas af de onda följderna af hvarandras syndiga handlingar, måste de hafva gemensam och likartad sinnlighet. Dessa följder falla nämligen närmast inom väsendenas sinnlighet. Eller, det onda är en viss bestämdhet af väsendenas sinnlighet. Det onda, som faller inom sinnlighetsformer och fenomenvärldar, som äro af annat slag än vår egen, kan därför icke träffa oss, liksom icke heller det onda, som tillhör oss och som är en viss bestämdhet af vår sinnlighet, kan afficiera de väsenden, som hafva andra sinnligheter än vår. Väsendena måste därför hafva gemensamma och likartade sinnligheter, såvida de skola kunna träffas af följderna af hvarandras synder.

Hvari består nu arfsynden eller hvilka momenter innehållas i det onda, som betecknas med arfsynd? Andra och före-

gående människors missbruk af sin moraliska frihet gör 1) att det goda och förnuftiga är mindre aktuellt i världen, än det hade kunnat och bort vara, om alla hade rätt brukat sin frihet. Detta är frånvaron i världen af något, som hade kunnat och bort vara i henne aktuellt. Världen är icke så bestämd och genomträngd af det förnuftiga, och samhället är icke så organiseradt och utveckladt, som det hade kunnat och bort vara. Men arfsynden innebär icke endast en lägre grad af det förnuftigas närvaro i lifvet och i världen eller den innebär icke endast frånvaron af ett förnuft, som i henne hade kunnat och bort vara aktuellt, utan den innebär äfven 2) närvaron i världen af en positiv motsats till det goda eller af en makt, som är hinderlig för det förnuftigas och godas aktuella inträde i världen. Det onda, som är aktuellt i världen före individens framträdande i densamma, är en hämmande och hindrande makt för det goda. Det förnuftiga och goda har nu svårare att komma till verklighet och att göra sig gällande i världen och bland människorna. 3) innebär arfsynden en frestelse till synd äfven för efterkommande. Det onda, som är aktuellt i världen, när individen gör sitt inträde i densamma, blir för honom ett solliciterande motiv till synd, en retelse till det onda och nu har individen svårare att kunna verka det goda, emedan det fordras kamp och strid och ansträngning för att kunna motstå och öfvervinna frestelserna till det onda. Individen får nu icke heller det understöd och den hjälp af andra människor, som han behöfver för det godas förverkligande. 4) består arfsynden i sinnlighetens försämring och försvagande eller relativa förstöring genom släktets allmänna fördärf. Sinnligheten är nu mindre mottaglig för det förnuftiga, mindre tjänlig och kapabel att kunna verka såsom organ för förnuftet eller för att kunna vara medel för förnuftet. Det är nu förenadt med större svårighet att kunna bringa sinnligheten i förnuftets tjänst. Sinnligheten bör vara en spegel, som återger det sanna, sköna och goda, men denna spegel har blifvit fördunklad genom släktets synder.

Några andra former finnas icke af det onda än de, som

nu ha blifvit betraktade, nämligen det metafysiskt, fysiskt och det moraliskt onda, hvilket senare kallas arfsynd, när det ses i sina följder hos andra och efterlefvande människor. Något ondt i och för sig eller i absolut mening finnes icke. Ett ondt i och för sig är kontradiktion. Allt ondt är relativt och det relativa kan icke göras till ett absolut. Ett ondt kan icke heller vara evigt. Allt ondt är timligt eller faller i tiden. Jämväl ett evigt ondt är sålunda kontradiktion. Endast i bildlig bemärkelse kan man tala om det moraliskt ondas eviga följder. Det metafysiskt onda eller ändligheten är visserligen ock ett evigt ondt, emedan det hvarken i någon tid har uppkommit eller kan i någon tid upphöra. Men det metafysiskt onda är intet ondt i egentlig mening, emedan det sammanfaller med människans nödvändiga inskränkthet, som aldrig kan erfaras såsom någon disharmoni.

Det fysiskt och moraliskt onda äro utan komparation, såsom Stoikerna sade. De äro inkommensurabla, emedan de icke äro till genus lika. Det är endast två eller flera, som äro generiskt lika, som kunna jämföras, men icke de, som äro generiskt motsatta. Man kan med hvarandra jämföra två eller flera former af det fysiskt onda, emedan de äro af samma slag. De äro ofritt gifna och innebära disharmoni inom sinnligheten. Så kunna ock de olika formerna af det moraliskt onda med hvarandra jämföras. Endast de, som äro af samma slag, hafva gemensamma jämförelsepunkter. De, som jämföras hafva dels någonting lika och gemensamt, som är det centrala och inre och dels någonting olika och motsatt, som är det periferiska och yttre. Jämförelsen går nu ut på att uppvisa likhet och olikhet, identitet och differens hos de jämförda. Men äfven de, som sägas vara inkommensurabla, kunna dock i något afseende jämföras med hvarandra. De kunna jämföras med afseende på något aflägsnare genus, som de ha gemensamt. Alla motsatser hafva åtminstone varat gemensamt. Eller, alla membra relationis hafva åtminstone det rena eller obestämda självmedvetandet såsom ett gemensamt tertium comparationis. Så kunna äfven det fysiskt och det moraliskt onda jämföras,

om man ser dem bägge såsom varande former af disharmoni, men ser bort därifrån, att de äro olika arter af disharmoni.

Jämför man nu i det nämnda afseendet de bägge arterna af det onda, så visar sig det fysiskt onda 1) vara ett mer yttre ondt, emedan det faller inom det lägre och periferiska af människans väsen. 2) ett partiellt ondt, emedan det endast omfattar en sida hos människan, nämligen hennes sinnlighet. Det fysiskt onda är disharmoni inom sinnligheten, mellan dess krafter och momenter. 3) är det fysiskt onda ett tillfälligt och föränderligt ondt. Det är tillfälligt både med afseende på sina orsaker och med afseende på sin varaktighet och sina följder. Den förnuftiga människan betraktar därför det fysiskt onda såsom något, som egentligen icke tangerar henne, emedan det är ett ondt endast för kroppen och dess lif eller goda. Det fysiskt onda kan ock af sig självt upphöra, om icke förr åtminstone då, när människan får en annan sinnlighet. Det moraliskt onda däremot är 1) ett mer inre ondt. Det moraliskt onda är en mer inre och djupare disharmoni, emedan det berör det centrala af människans väsen eller emedan det är disharmoni mellan hela sinnligheten å ena sidan och förnuftet å den andra. Det moraliskt onda är själens onda och icke kroppens eller det är ett ondt för den förnuftiga anden och för dess lif eller goda. 2) är det ett universellt ondt, emedan det omfattar människan i det hela och icke endast en af hennes sidor eller momenter. 3) är det ett konstant eller fortgående ondt. Det moraliskt onda kan icke af sig självt eller af yttre orsaker upphöra. Och äfven dess följder äro varaktiga och allt jämt fortgående. Det moraliskt onda och dess följder kunna endast genom egen fri omvändelse och bättring upphöra, liksom de ock äro genom frihetens missbruk gifna.

Vi ha nu att besvara vissa frågor, som hafva afseende på det moraliskt onda.

1) Tillhör det moraliskt onda alla människor utan undantag eller, är det tillfälligt, så att man kan antaga, att vissa människor hafva funnits, som varit utan synd? Då det onda icke är någon väsentlig proprietet hos människan, så ha vi

ingen giltig grund för det antagandet, att det skulle tillhöra alla människor utan undantag. Det onda vore då nödvändigt och förlorade därigenom sin karaktär af tillräknelighet, ansvar och skuld. Man kan icke hafva ansvar och skuld för det, som hvarken till sin verklighet eller icke-verklighet är beroende af den fria viljan. Men är alltså det onda och synden icke någon nödvändig och väsentlig bestämdhet hos människan, så är det möjligt och tänkbart, att någon människa kan hafva lefvat i världen, som varit utan synd eller helt och hållet syndfri. Man bör härvid betänka, att det onda eller synden hvarken är gifven genom kroppen såsom blott sådan och icke heller genom drifterna och begären eller genom sinnligheten öfver hufvud, samt att det icke heller är något bevis på delaktighet i det onda, att en människa har varit utsatt för frestelser till synd. Det är nämligen möjligt, att den, som har varit utsatt för frestelser, genast vid deras första framträdande kan hafva tillbakavisat dem, så att de aldrig ha fått något insteg i hans hjärta eller i hans vilja. Det är ock möjligt, att en människa kan ha varit så genomträngd och behärskad af en religiös lifsuppgift och så helt och hållet gått upp i denna, att hela hennes sinnlighet och alla dess krafter ha såsom organer varit underordnade under det religiösa ändamålet. Detta har åtminstone varit förhållandet med den sanne religionsstiftaren, världens frälsare, hvilken därför har varit utan synd. Vi få därför icke säga, att alla människor utan undantag ha varit syndare. Det är ingen motsägelse att tänka, att en moraliskt och religiöst fullkomlig och således syndfri människa har lefvat, lärt och verkat i mänskligheten. Förståndet innehåller inga grunder, som kunna ådagalägga omöjligheten af ett sådant faktum. Man kan blott säga, att om förståndet hvarken kan positivt bevisa eller vederlägga ett sådant faktum, det närmast är föremål för den religiösa tron. Religiös tro och religiöst vetande utesluta icke hvarandra. De hafva båda sina särskilda områden eller sfärer, inom hvilka de gälla och båda kunna därför bestå jämte hvarandra. Båda fullkomna också hvarandra i något visst afseende. Vetandet har företrädet med afseende på klarhet och

sammanhang; tron däremot med afseende på innehåll och konkretion. Det resultat, till hvilket vi ha blifvit förda, är, att huru utbredt och allmänt det onda än må vara inom släktet, upprättaren och grundläggaren af Guds rike i världen, den sanne religionsstiftaren, icke dess mindre har varit syndfri. Äfven den pånyttfödda och rättfärdiggjorda människan, som har sina synders förlåtelse, är, i detta afseende betraktad, utan synd.

2) Huru känna vi det ondas verklighet? Det är tydligt, att det ondas verklighet icke kan kännas a priore eller ur förnuftet. I och genom förnuftet känna vi det förnuftiga och förnuftsenliga, men icke det onda, som är förnuftsstridigt. Att synden finnes i världen känna vi a posteriore eller ur den sinnliga erfarenheten och genom induktion. Människan vet sig själf vara en syndare och vidare finner hon, att äfven alla, som tillhöra hennnes omgifning, äro behäftade med synd. Häraf drager hon den slutsatsen, att alla människor ha varit syndare. Men denna slutsats är förhastad, emedan den induktion, på hvilken den grundar sig, är mycket ofullständig.

3) Huru har det moraliskt onda eller synden först uppstått i tiden eller inom släktet? Synden måste ha uppstått inom släktet på samma sätt som den än i dag uppstår hos den enskilda människan. Individen lefver först i ett oskuldens eller indifferensens tillstånd, då han hvarken är ond eller god i moraliskt afseende. Detta är barnets tillstånd, så länge det ännu icke har utvecklat sig till medvetande och frihet. När människan sedan utvecklar sig till medvetandets ståndpunkt, finner hon tvänne arter af möjliga motiver vara gifna för sin vilja, nämligen sinnligheten och förnuftet. Hon står nu på skiljovägen mellan ondt och godt, rätt och orätt. När nu människan fritt bestämmer sig för sinnligheten såsom högsta lag och ändamål för sin vilja med förkastande af förnuftet, så har hon gjort ett fall i syndens tillstånd. På detta sätt måste det onda ha uppstått äfven hos släktet. Man kan icke förklara det ondas uppkomst på ett sätt hos individen och på ett annat sätt hos släktet. Ett och samma declarandum måste inom

alla områden ha samma förklaringsgrund. Liksom individen, så har äfven släktet först börjat med ett oskuldens tillstånd i negativ bemärkelse eller med ett indifferensens tillstånd, under hvilket det hvarken har varit godt eller ondt i moraliskt afseende. Sedan har det utvecklat sig till medvetande af det förnuftiga eller gudomliga i motsats mot det sinnliga och nu har det ägt möjlighet att bestämma sig för det ena eller andra af dessa solliciterande motiver. Att nu den första människan har infört synden i släktet vill säga, att hon först har gjort hvad andra ha gjort sedan.

4) Hvilka äro villkoren för det moraliskt ondas möjlighet? Och hvilka äro villkoren för det moraliskt ondas verklighet, ty dessa frågor måste strängt åtskiljas? Villkoren för det moraliskt ondas möjlighet äro 1) att människan har en dubbel natur, en sinnlig, genom hvilken hon divergerar från Gud och en förnuftig, hvilken hon har gemensam med Gud. Förnuftet är hvad människan till innehållet, om också icke till formen, har gemensamt med Gud. 2) att sinnligheten är aktuell i tiden före förnuftet och att sinnligheten har en viss form, ett visst sätt att vara och verka, som är hinderligt för förnuftet och att den äfven tenderar att bibehålla sig i denna sin form och beskaffenhet gent emot förnuftet, sedan detta har framträdt. 3) att förnuftet, som framträder i tiden senare än sinnligheten, fordrar en förändring af sinnlighetens form och beskaffenhet eller i dess sätt att vara och verka, hvilken förändring icke åstadkommes af sinnligheten själf och icke heller omedelbart genom förnuftet eller åtminstone icke utan förmedling af en annan princip, som står under förnuftets ledning. 4) att människan har fri vilja eller en vilja, som framstår såsom en makt både öfver sinnligheten och förnuftet och som därför kan ingripa bestämmande inom sinnlighetens sfär. Det fordras nu en viss kraftansträngning å viljans sida för att taga makt öfver sinnligheten och för att hos densamma åstadkomma den förändring, som förnuftet fordrar. Om nu detta ingripande af den fria viljan underlåtes, så är människan därigenom ond.

Villkoren för det ondas möjlighet äro sålunda sinnlighe-

tens prioritet i tiden före förnuftet och dess tendens till självbibehållelse såsom den bestämmande makten hos människan äfven sedan förnuftet har framträdt.

Vi ha nu besvarat frågan, hvilka villkoren äro för det moraliskt ondas möjlighet. Vi komma nu till frågan, hvilken är grunden till det moraliskt ondas verklighet?

Hvilken är alltså grunden till det moraliskt ondas verklighet? Detta är hvarken sinnligheten eller förnuftet utan den fria viljan, som har möjlighet och förbindelse att bestämma sig för förnuftet och att förändra sinnligheten såsom förnuftet fordrar, men som genom fritt val underlåter detta. Men huru kan ett sådant underlåtande vara möjligt? Att ett sådant ingripande inom sinnligheten kan af den fria viljan underlåtas eller att viljan kan bestämma sig för det sinnliga framför det förnuftiga, oaktadt människan vet, att det senare är det i och för sig goda, beror därpå, att sinnligheten såsom konkretare sollициterar mäktigare än förnuftet och äfven visar på ett närmare för handen varande godt. Så solliciterar också det konkreta sinnliga begäret mäktigare än den abstrakta sundhetsregeln och visar äfven på ett ögonblickligt godt, hvilket däremot icke är fallet med praktiska regler och grundsatser.

Det anmärkta förhållandet om ordningen vid människans utveckling kan icke upphäfvas eller ändras genom uppfostran. I och för sig gör uppfostran ingen hvarken ond eller god. Ond eller god blir människan endast genom sig själf och genom det sätt, hvarpå hon bestämmer sin fria vilja. Uppfostran kan endast hindra sinnlighetens missbildande, aflägsna anledningar, motiver och frestelser till det onda samt framhålla motiver till det goda och därigenom göra det förnuftiga lifvet mera möjligt.

5) Huru förhåller sig Gud till det moraliskt onda? Gud kan icke i någon mening sägas vara grund till det moraliskt onda. Syndens grund är människans egen fria vilja. Man får därför icke säga 1) att Gud har förutbestämt det onda. Detta skulle innebära, att Gud vore i tiden, emedan före och efter äro former af tid. Men Gud är och verkar icke i tiden. Vore

det onda af Gud förutbestämdt, så vore det för människan fysiskt nödvändigt och kunde därför icke vara ett tillräkneligt ondt. Det onda förlorade sin karaktär att vara ett ondt i praktisk mening, om det af Gud vore förutbestämdt. Gud kan icke vara grund till annat än det goda, emedan han själf är god och emedan grund och följd äro likartade. Gud får icke heller 2) sägas anordna det onda, så att han skulle ha gifvit människan frihet i skapelsen för att hon skulle äga möjlighet att först falla i synd och att sedan bättra sig och för att Gud skulle få uppenbara sin helighet och rättfärdighet på vissa, som icke bättrade sig samt sin godhet och kärlek på andra, som omvände sig till Herren. Det är tydligt, att, om Gud kunde anordna och bereda möjlighet för det onda, han själf vore ond och således icke ett alltigenom godt väsen. Hos oss människor förhåller det sig så, att, om någon anordnar en synd eller ett brott, han anses delaktig i detta onda och blir af staten till och med straffad såsom varande antingen anstiftare, auctor delicti, deltagare, socius eller befrämjare, fautor, af ett brott. Och detsamma måste tydligen gälla med afseende på hvilket annat väsen som helst. Att människan icke heller kan vara skapad eller uppkommen och icke heller friheten meddelad, ha vi sett i det föregående.

Det är supranaturalismen, som har antagit, att allt vore af Gud förutbestämdt. Den deterministiska supranaturalismen har historiskt framträdt i tvänne former, nämligen dels predestinationsläran hos Augustinus och Calvin och dels fatalitetsläran hos Muhamed. De förre ställde Gud utom människan och utom den sinnliga världen, men tillade honom förstånd och vilja med obegränsad maktfullkomlighet. Gud har ur intet skapat människan till sin afbild och meddelat henne frihet. När nu de första människorna föllo i synd, förlorade de och därmed hela det öfriga människosläktet liberum arbitrium och erhöllo i stället servum arbitrium. Nu frälsas några genom Guds nåd, under det att andra blifva evigt förtappade, för att Gud på dem skall uppenbara sin helighet. Det är blott ge-

nom inkonsekvens, som Augustinus och Calvin antaga friheten.

Enligt Muhamedanska fatalitetsläran blef människan väl olycklig genom syndafallet, men förlorade icke friheten. På grund af Guds nåd frälsas människan genom Muhamed, den store profeten. Allt är här förutbestämdt genom Guds världsplan, som antages vara uppställd i tiden, ehuru i en tid, som föregått den tid, i hvilken människosläktet nu lefver. Men äfven denna tid måste, säga vi, intagas i den tid, som för oss är gifven, emedan tiden är empiriskt oändlig. Utföres det vetenskapliga hos dessa, så blifva de determinister.

Gud får 3) icke heller sägas tillstädja eller tillåta det onda. Äfven i sådant fall vore Gud grund till det onda och kunde därför icke vara det absolut goda. Äfven här gäller, att den, som tillstädjer eller tillåter någon att begå synd eller brott, därför bär ansvar och skuld och är, såvida det är fråga om brott, straffbar inför staten. Gud får 4) icke heller sägas straffa det onda förmedelst något sinnligt lidande, som Gud bestämde såsom följd på det onda. Detta är endast en analogi, tagen från staten. Man föreställer sig här, att Gud kunde förhålla sig på samma sätt till syndaren, som staten förhåller sig till den brottslige. Men Gud verkar icke inom det yttre och med sinnliga medel, på samma sätt som den empiriska staten eller staten i vår värld. Guds verksamhet hos syndaren är rent inre och sker omedelbart i och genom förnuftet. Det onda, som följer på synden och som man kallar syndens straff, disharmoni mellan hela sinnligheten å ena sidan och förnuftet å den andra, själslidande och samvetskval, tillskyndas icke af Gud, utan äro synden själf, sådan den framträder och yttrar sig i sina verkningar. Det är den syndiga människan själf, som har försatt sig i dessa tillstånd därigenom, att hon har missbrukat sin frihet. I en mening kan dock Gud sägas positivt straffa syndaren. Gud rättar nämligen hans syndiga vilja och straffa betyder rätta. Gud verkar en sådan förändring i syndarens förnuftsstridiga vilja, att han vänder sig från det onda, riktar sig på förnuftet och blir verksam för att göra

gällande det förnuftiga. Men en sådan straffande eller rättande verksamhet är rent inre och träffar viljan omedelbart och således utan förmedling af något yttre sinnligt lidande såsom straff- eller rättelsemedel, hvilket endast staten kan använda, då han i negativ mening straffar den brottslige. Och härmed ha vi lämnat det positiva svaret på frågan, huru Gud förhåller sig till det onda. Gud är verksam för det ondas upphäfvande och negerande, hvilket sker därigenom, att Gud gör syndaren delaktig af det goda eller af det förnuftiga. Gud är således verksam för att frälsa och förlossa syndaren från det onda och för att göra honom delaktig af det goda, hvilket är Gud själf och de sanna väsenden, som ha sitt lif i honom. Denna Guds verksamhet hos syndaren för att göra hans vilja delaktig af det förnuftiga kallas straff, straffande eller rättande verksamhet. Denna Guds straffande eller rättande verksamhet kallas ock försoning. Guds verksamhet för att frälsa syndaren från det moraliskt onda och från den disharmoni och osalighet, som är följd af synden, kallas försoning. Det är icke Gud, som är vred och som därför behöfver försonas utan det är den syndiga människan, som är vred och ond och som därför har behof af försoning eller frälsning från den disharmoni och andliga desorganisation, som äro följder af hennes syndiga lif och af hennes missbrukade frihet. Gud kan icke vredgas, emedan vreden är en sinnlig affekt, som icke kan tillkomma Gud, emedan han saknar sinnlighet. Gud har icke vrede och hämndbegär. Ett sådant antagande är superstition. Gud är icke en stark hämnare, som straffar fädernas missgärningar på oskyldiga barn intill tredje och fjärde led.

6) När framträder medvetandet af det moraliskt onda. När människan blir medveten, fri och bestämd af förnuftet. När människan blir moraliskt fri vilja. Med det moraliskt onda mena vi icke endast en viss mot förnuftet stridande handling; det moraliskt onda kallas i denna mening synd utan vi beteckna därmed människans tillstånd i det hela såsom varande osedligt eller stridande mot idén. Medvetandet af det moraliskt onda framträder, så snart människan har utvecklat sig till medvetan-

det af det goda eller af det förnuftiga. Människans medvetande af det onda blifver också djupare och fullständigare, ju klarare och egentligare människans medvetande blir af det goda. Med medvetandet om det onda binder sig föreställningen, att människan bör försonas med de makter, till hvilka hon genom synden har kommit i brutet förhållande. Denna försoning fattar hon till en början efter analogi med statens straffverksamhet eller såsom varande en vedergällning af ondt med ondt. Hon föreställer sig, att det strafflidande, som den brottslige utstår, är en vedergällning för det onda, som ligger i hans brott och att han genom detta strafflidande blir försonad med rättssamhället. Hon föreställer sig nu äfven, att hon genom att utstå ett analogt försoningslidande kan komma i rätt förhållande till Gud och till de makter, med hvilka hon genom synden har kommit i disharmoniskt förhållande. Men det juridiska straffet är icke en vedergällning af ondt med ondt. En sådan vedergällning sammanfaller med hämnd och är därför stridande mot förnuftet. Statens straff är en rättelse i negativ mening af den brottsliges sinnliga vilja och för denna rättelse är lidandet endast ett medel. Försoningen är från objektiv synpunkt Guds aldrig upphörande verksamhet för att göra människans vilja bestämd af det förnuftiga och för att därigenom frälsa och befria henne från det onda. Från subjektiv synpunkt åter är försoningen den förändring i syndarens vilja, hvarigenom han kommer i rätt förhållande till Gud och till de förnuftiga väsendena eller i rätt förhållanden till den personliga världen i det hela, och hvarigenom den disharmoni, som han erfar i sitt inre såsom följd af synden, upphör. Gud fordrar således intet lidande hvarken af människan själf eller af någon hennes ställföreträdare eller vikarie för att hennes försoning skall blifva objektivt verklig. För försoningens verklighet fordrar Gud å människans sida endast fri omvändelse och bättring eller Gud fordrar endast, att människan fritt tillägnar sig de religiösa motiver, som äro gifna, hvartill äfven hör det religiösa förnuft, som är aktuellt i världen eller inom släktet. Då något ställföreträdande strafflidande icke fordras såsom objektivt villkor

för att människan skall blifva sedlig, så kan det icke heller fordras i religiöst afseende. Eller, då i moraliskt afseende icke fordras någonting annat och mer än att människan tillägnar sig de sedliga motiver, som äro för handen, så kan något mer icke heller fordras i religiöst afseende. I religiöst afseende kan således icke fordras mer än att syndaren tillägnar sig de religiösa motiver, som för honom äro gifna.

7) Kan man i någon mening tala om syndens eviga följder och hvilken betydelse har ett sådant uttryck, om det låter använda sig? Med syndens eviga följder, hvilka man äfven kallar syndens eviga straff, förstås i metaforisk bemärkelse de följder af synden, som sträcka sig öfver denna tidens och detta lifvets gränser till högre lifsformer. Syndens följder falla icke uteslutande inom den närvarande tiden och det närvarande lifvet. De sträcka sig äfven till högre lifsformer och till människans lif i dessa. Äfven i högre lifsformer träffas syndaren af de onda följderna af sina egna och andra människors syndiga handlingar i detta lifvet. Den disharmoni, den oro och de samvetskval, som syndaren känner i sitt inre, när han, såsom man säger, lämnar detta lifvet, d. v. s. när detta lifvet blir för honom själf och alla andra helt och hållet potentiellt, nuda potentia, återkomma, när syndaren kommer till medvetande i högre lifsformer. Detta onda kan då till och med framträda med fördubblad styrka, såvida syndaren då kommer till högre medvetande af det goda och klarare fattar värdet och betydelsen af hvad han här i lifvet har försummat. Detta onda är synden själf, sedd från subjektiv sida och i sina följder. Dessa följder kallas eviga, emedan de icke endast framträda inom den närvarande tidsformen utan äfven inom andra och högre tidsformer. Evigt är i denna betydelse hvad som sträcker sig utöfver denna tidens gränser till högre lifsformer. Syndens följder äro eviga med afseende på graden af utveckling, ehuru icke med afseende på arten af lif. Individen följer med släktets utveckling och blir delaktig af de lifsformer, som tillhöra släktet, såvida icke af tillfälliga orsaker någon lifsform för honom endast blir potentiell. Dessa syndens följder kunna endast ge-

nom fri omvändelse och bättring, hvilka äfven i högre lifsformer måste vara möjliga för människan, upphöra. Hvad som gäller om synden, gäller äfven om dess följder, emedan de äro samma sak, sedd från olika synpunkter.

8) Vi hafva talat om syndens följder. Hvilka äro dessa följder eller hvad verkar synden hos människan? Syndens verkningar i allmänhet angifna äro, 1) känsla af disharmoni, af andlig förkrosselse, af andlig depravation och medvetandet, att människan själf därtill är orsak. Denna disharmoni är syndens straff och det enda straffet. Straffet är sålunda synden själf, sedd i dess verkan hos människorna. Synden är sitt eget straff, liksom det goda är sin egen belöning. Synden är det högsta af allt ondt, emedan den innebär frånvaro af det högsta goda eller af Gud och det gudomliga. Eller hvilket större ondt skulle vi väl kunna tänka än det att icke vara aktuellt bestämda af Gud, som är själfva saligheten? Man har dock föreställt sig, att osaligheten vore en tillsats af ondt, som träffade syndaren utöfver det onda, som ligger i synden och att detta onda vore ett aldrig uteblifvande ändlöst strafflidande för synden. Den s. k. eviga osaligheten eller straffet i denna felaktiga betydelse vore nu ett malum externum i förhållande till synden och dess omedelbara följder. Men detta malum externum är endast en analogi, tagen från det yttre strafflidande, som staten låter den brottsliga utstå och som är ett annat än brottet. I moraliskt och religiöst afseende däremot sammanfaller straffet med synden själf i dess egna följder. Syndaren kan aldrig träffas af något större ondt än det, som ligger däri, att han är en syndare, d. ä. att han icke är delaktig af Gud och det gudomliga. Detta är osaligheten. Synd och osalighet äro således identiska begrepp eller de äro samma sak, endast sedd från olika synpunkter, liksom dygd och lycksalighet. Synd och osalighet stå i kausalitetsförhållande till hvarandra, d. v. s. osaligheten är en verkan af synden såsom orsak. Men orsak och verkan äro samma sak, endast betraktad i olika afseenden. Då nu synden icke är evig, så kan icke heller osaligheten vara det. Sublata causa tollitur effectus heter det.

Däremot står icke Gud i något omedelbart kausalitetsförhållande till osaligheten, emedan Gud är det absolut högsta goda och därför icke kan verka sin egen kvalitativa motsats.

2) Är verkan af synden otillfredsställelse med det närvarande osaliga tillståndet och behof att vinna befrielse och frälsning från detsamma och att blifva försonad med Gud. Det ligger i det ondas natur, att det icke kan mer än momentant tillfredsställa människan och äfven detta endast därigenom, att det högre och väsentliga hos människan undertryckes eller hålles potentiellt. Till en början verkar det onda hos den sinnliga människan behof af frälsning och försoning genom yttre hjälp, genom yttre ingripande. Syndaren finner sig nämligen själf vara actu blott sinnlig och såsom sådan utan kraft och förmåga i det andliga och utan motiver till det goda. Därför väntar han frälsning och hjälp utifrån. Häraf offer såsom villkor för frälsningens möjlighet och häraf äfven späkningar, botöfningar och asketiska handlingar för att deprimera sinnligheten, som anses utgöra ett hinder för frälsningen. Gudamakten eller Guds ande föreställes nu vara yttre för människan och på yttre sätt verkande, ty för den sinnliga människan framstår förnuftet såsom någonting främmande. Det förnuft, som verkar på syndaren redan innan han själf har utvecklat sig till förnuftighet, och som för honom framstår såsom någonting yttre, är i första hand det förnuft, som är verkligt i världen före individens aktuella framträdande i densamma. Detta förnuft kommer nu individen till hjälp och kallar honom till bättring. Denna kallande och manande verksamhet kommer syndaren till del af oförskyld nåd, emedan den är gifven utan någon åtgärd från hans sida. Befrielsen från synden kallas frälsning, nämligen dels från synden, hvilket sker genom viljans förändring, så att förnuftet blir den bestämmande principen hos henne och dels från syndens följder eller straffet, hvilket sker därigenom att disharmonien i syndarens inre negeras, då han blir aktuellt bestämd af det goda eller förnuftiga. Det är isynnerhet frälsningens senare moment, som kallas försoning.

Om villkoren för frälsningens möjlighet.

Vi ha sett, att den disharmoni, som synden har med sig, väcker behof af frälsning och försoning. Därför uppstår frågan, hvilka äro villkoren och förutsättningarna för frälsningens möjlighet? För frälsningens möjlighet förutsättes

1) allt förnuftigt i den sinnliga världen och dess utveckling. Redan det förnuft, som finnes aktuellt i den sinnliga världen och som leder sitt ursprung från Gud, förbereder frälsningens möjlighet, emedan det väcker människan till uppmärksamhet på det ideella och andliga och gör hennes sinne mottagligt för dess verkningar. Framträdde icke det förnuftiga redan genom den sinnliga världen och dess utveckling, så vore det för människan helt och hållet fördoldt eller förborgadt och hon kunde då icke äga behof af annat än af det sinnliga och världsliga. Det förnuftiga måste framträda redan genom självfva världsutvecklingen, så att människan höjes till medvetande af det sinnligas harmoni, skönhet och ordning, lagbundenhet och organisation. Dessa bestämningar har icke sinnligheten genom sig själf utan genom väsendets närvaro i densamma. De äro uttryck af det förnuftiga och gudomliga, sådant det framträder och uppenbarar sig i fenomenet. Och redan härigenom göres människans sinne stämdt för det gudomliga och mottagligt för dess verkningar.

2) förutsättes för frälsningens möjlighet samhälle och samhällslif samt den ordning och förnuftighet, som genom detta framträder. Det är egentligen genom lif och verksamhet i samhälle, som individen kan utveckla sig till aktuell förnuftighet. Det är genom samhälle och samhällslif, som bildning, civilisation och kultur samt det andliga och förnuftiga öfver hufvud ha kommit till verklighet i världen. Det är samhället, som förhjälper individen från hans naturliga bundenhet vid det sinnliga till sann frihet och förnuftighet. Tänkes samhället bort från människan och mänskligheten, så försvinner därmed all förnuftig ordning, all kultur och allt andligt och förnuftigt lif.

Människorna lefde då i ett s. k. naturtillstånd, hvarest drifter, begär och lidelser gjorde sig ohejdadt gällande och som därför ledde till ett bellum omnium inter omnes.

3) förutsättes icke endast samhälle och dess ordning utan för frälsningens möjlighet förutsättes jämväl, att det religiösa samhället eller kyrkan är aktuell med den religiösa kultur och det religiösa lif, som vinnes genom denna. För frälsningens möjlighet förutsättes all i mänskligheten vunnen religiös kultur genom religionens stiftare och hans efterföljare, hvilka hafva representerat släktet. Från det religiösa samhället utgår den kraftigaste maningen till omvändelse och bättring och här finner syndaren äfven de mest verksamma religiösa motiverna för ett högre lif.

4) förutsättes själens odödlighet. Detta villkor är nödvändigt, emedan det mänskliga lifvet i annan händelse endast vore en motsägelse och en orimlighet och saknade allt egentligt värde och all egentlig betydelse. Utan själens odödlighet hade det mänskliga lifvet icke ens det värde, som tillkommer ett medel, emedan medlet förutsätter sitt ändamål och får sitt värde genom detta. Att människans själ eller ande är odödlig följer däraf, att hon har sitt sanna väsen i Gud och således har del i det substantiella, eviga och gudomliga och därigenom icke kan tänkas falla ur sin potens.

5) förutsättes icke blott att människan har en odödlig ande utan ock att högre lifsformer och fenomenvärldar äro för honom möjliga och att hon i och genom dessa kommer att utveckla sig till aktuell bestämdhet af allt högre och högre förnuftiga väsenden, som blifva motiver till det goda för hennes vilja. I dessa högre lifsformer äro mångfaldigare och än kraftigare motiver verksammma för människans omvändelse och bättring. Och ju mer människan fortgår i utveckling genom allt högre och högre lifsformer, desto mer förlorar sinnligheten sin lockelse samt sin makt och sitt herravälde öfver människan och desto lättare och naturligare blir det för henne att bestämma sig för det förnuftiga.

6) förutsättes att Gud är det högsta goda i eminent be-

märkelse, det oändligt goda eller den absoluta religionen och att han såsom sådan är oaflåtligt verksam för att utveckla människan till högre förnuftighet, så att hon slutligen blir en aktuell medlem i Guds rike i dess högsta bemärkelse, i hvilket hon vinner sitt eviga lif och sin eviga salighet. Till Guds rikes förverkligande i och för människan tenderar eller syftar hela världsutvecklingen och mänsklighetens historia företer de former och sätt, hvarpå denna utveckling fortgår till det högsta och eviga ändamålet.

Om vissa felaktiga uppfattningssätt af det moraliskt onda.

Hvilka äro de felaktiga uppfattningssätten af det moraliskt onda? Det moraliskt onda är 1) icke endast en negation. Det onda är en negation endast, när det betraktas från teoretisk synpunkt. Det onda är icke ett metafysiskt ὄν eller ett substantiellt varande, som såsom sådant utgjorde en motsats till det goda. Det onda är, när det ses från teoretisk synpunkt, en inskränkning af lif och af harmoniskt lif och såsom sådant är det en negation. Men ses det onda däremot från praktisk synpunkt, såsom det rätteligen bör betraktas, emedan det är ett ondt i praktisk mening, så är det ett positivt, emedan det är en viljeriktning och en viljebeskaffenhet, som är stridande mot förnuftet eller emedan det är ett positivt viljebeslut och en däraf bestämd fri verksamhet med sinnligheten såsom ändamål i motsats mot förnuftet. De systemer, som isynnerhet ha betraktat det onda såsom endast varande en negation, äro de panteistiska systemerna. Och emedan det onda af dem har ansetts vara en negation, så ha de icke heller ansett sig behöfva uppvisa någon positiv orsak till detsamma utan endast en negativ orsak eller en causa deficiens. Det onda vore endast den mörka bakgrunden på lifvets och tillvarelsens tafla, som vore till för att förhöja de ljusa sidorna på densamma. Eller, det onda vore till endast för en partiell uppfattning af universum och försvunne vid en universell. Det onda grundade sig därför på en ofullkomlig uppfattning.

Det moraliskt onda får 2) icke heller anses grunda sig på människans sinnlighet. Betraktas sinnligheten i och för sig, så är den indifferent för ondt och godt i moraliskt afseende och kan därför icke vara grund till det onda. Betraktas sinnligheten åter i förhållande till den fria viljan, så är den endast en anledning till det moraliskt onda eller villkor och förutsättning för dess möjlighet, men är icke dess grund. Sinnligheten är endast ett solliciterande motiv, som förleder människan till det onda. Grunden till det moraliskt onda är den fria viljan och dess fria beslut att göra sinnligheten till ändamål för sitt lif i stället för förnuftet. Före viljans val och beslut äro de sinnliga objekterna hvarken onda eller goda, men efter och genom viljans beslut blifva de antingen medel för det goda, såvida de brukas i enlighet med förnuftet eller ock blifva de medel för det onda, såvida de användas i strid mot förnuftet och dess fordringar.

3) får det moraliskt onda icke heller anses ha sin grund i ett absolut ondt väsen. Ett väsen, som vore absolut ondt, innebär motsägelse. För att ett väsen skulle kunna vara absolut ondt måste det sakna lif, personlighet och förnuftighet, som äro det goda och substantiella i allt. Men i sådant fall existerade icke ett sådant väsen, emedan lifvets och förnuftets totala negation hos ett väsen är dess förintelse. Allt ondt är bestämning hos ett sinnligt förnuftigt väsen och är senterad disharmoni vare sig inom dess sinnlighet eller ock mellan hela sinnheten å ena sidan och förnuftet å den andra.

Det moraliskt onda kan slutligen 4) icke heller grunda sig på en självständighetstendens hos människan och på ett af denna tendens beroende affall i det förtidliga lifvet. Där tid icke finnes, finnes icke heller möjligheten för ett affall. Både fall och upprättelse förutsätta tid, emedan de äro former af verksamhet. Förnuftet är det självständiga och därigenom det goda. Det onda grundar sig icke på någon självständighetstendens utan det grundar sig på människans själfviskhet eller egoism, hvarigenom hon gör sig själf såsom sinnlig till centrum för sitt lif och allt annat, äfven det förnuftiga, till medel för sig själf såsom sinnlig.

Om Etikens inledning i vidsträckt och inskränkt bemärkelse.

De frågor, vi hittills ha behandlat, höra till den praktiska filosofiens och särskildt äfven till etikens inledning. Till etikens inledning i inskränkt bemärkelse har man vanligen hänfört läran om friheten och om det onda. Men hvad hör till Etikens inledning i vidsträckt bemärkelse? Då friheten är en bestämning hos den tillvarande människan, måste den vetenskap till hvilken läran om friheten hör, nämligen den propedevtiska antropologien, vetenskapen om människan och hennes andliga förmögenheter, höra till Etikens inledning i vidsträckt bemärkelse. Men människan är ett ändligt väsen, som hänvisar på och förutsätter det oändliga väsendet eller Gud. Härmed föres man öfver till läran om filosofiens begrepp och indelning, om förnuftets och det förnuftigas attributer, om de ändliga väsendenas förhållande till det oändliga, om samhällen och deras sätt att vara och verka i sinnevärlden m. m. jämte allt, som med dessa läror har omedelbart sammanhang och detta allt måste därför hänföras till praktiska filosofiens och särskildt äfven till sedelärans inledning eller propedevtik i vidsträckt bemärkelse.

Hvad särskildt beträffar frågan om etikens grundläggning och inledning i denna vidsträckta bemärkelse, så kan hela den teoretiska filosofien sägas höra till denna grundläggning. Detta följer däraf, att den praktiska filosofien är en på visst sätt tilllämpad och använd teoretisk filosofi. Den praktiska filosofien handlar om de högsta lagarna och ändamålen för den fria verksamheten eller för handlandet. Men för att kunna veta hvad dessa lagar och ändamål äro i praktiskt afseende, måste man först veta hvad de äro i och för sig själfva eller såsom förnuftiga och personliga väsenden och härmed är man förd öfver till den teoretiska filosofiens område.

Till etikens förutsättningar eller grundläggning i vidsträckt bemärkelse hör i första rummet den rationella teologien eller

läran om Gud, betraktad från teoretisk synpunkt. Innan en sedelära kan uppställas måste man först känna det väsen, i hvilket människan har sin yttersta grund och i hvars förnuft hennes eget förnuft har del. Det är endast härigenom, som människan kan hafva ett absolut mått för hvad som är det sannt varande och för hvad som i praktiskt afseende är det goda och rätta. Och äfven den rationella eller filosofiska sociologien eller läran om de högre förnuftiga väsenden, personae morales, som inom den praktiska filosofien behandlas såsom offentliga och privata samhällen, höra till etikens grundläggning. Den sedlige kommer nämligen i sitt verksamma lif i förhållande till samhällena och har att upptaga äfven deras ändamål såsom momenter af sitt eget samt att verka såsom deras organ och därför hör äfven kännedomen om dessa väsenden till den fullständiga kännedomen om människan. Slutligen hör äfven den rationella antropologien till etikens grundläggning och förutsättning. Etiken fordrar nämligen en fullständig kännedom om människans teoretiska väsen samt om detta väsendes följder, som äro hennes andliga förmögenheter och funktioner. Äfvenså måste människan känna de sinnliga krafterna och den värld, i hvilken hon har att utföra sina sedliga uppgifter eller som utgör det material, i och genom hvilket hon har att förverkliga sitt sedliga ändamål. Kosmologien eller läran om fenomenvärlden hör nämligen till den rationella antropologien. Och därför äro alla delar af den teoretiska filosofien grundläggande för etiken. Men i denna vidsträckta bemärkelse ha vi här icke behandlat etikens grundläggning eller inledning.

Om Etikens indelning.

Vi ha i det föregående angifvit etikens allmänna begrepp eller definition. Etiken är den del af den praktiska filosofien, som handlar om den enskilda människan och de privata samhällena såsom varande fritt verksamma efter sina förnuftiga väsenden såsom lagar och ändamål för att göra de sinnliga krafterna till organer för förnuftet, såvida detta är möjligt, och i annat fall till medel för detsamma. Härefter komma vi till

frågan om etikens indelning. Den fråga, som här i första rummet påkallar ett svar, är den, huruvida äfven sedeläran låter indela sig dels i populär och vetenskaplig sedelära och dels i rationell och positiv sedelära eller i filosofisk och uppenbarad sedelära. Hvarför gifves det icke en positiv och rationell etik på samma sätt som det gifves en positiv och rationell religionslära och rättslära? Att den första indelningen äfven gäller med afseende på sedeläran är tydligt. Detta ha vi också redan i det föregående sökt påvisa. Den populära sedeläran är det bildade sedliga föreställningssättet och detta måste vara gifvet samt hafva nått en viss grad af utbildning innan den scientifika sedeläran kan uppställas. Vetenskapen har nämligen att utgå från det bildade och fixerade föreställningssättet om vetenskapens föremål, att uttaga det väsentliga i detta, fatta detsamma klart och i sitt fullständiga sammanhang. Förståndet ger intet nytt innehåll utöfver hvad som är gifvet redan genom föreställningen och känslan utan ger endast en klarare och mer sammanhängande uppfattning af detta. Den populära och den scientifika sedeläran skilja sig därför icke med afseende på sitt innehåll utan endast till formen. Den förra innehåller samma läror och föreskrifter, som den senare, men fattar dem i begreppets form och i logiskt sammanhang, så att de alla inses såsom följder ur en högsta princip. Däremot är indelningen af den vetenskapliga sedeläran eller etiken i rationell eller filosofisk och positiv eller uppenbarad etik icke möjlig. Den positiva etiken skulle grunda sitt innehåll på uppenbarelsens auktoritet, under det att den rationella etiken skulle grunda sitt innehåll på förnuftet och på den klarhet och motsägelselöshet, som innehållet får i och genom detta. Men ett handlande, som hvilar på grunder, som för den handlande äga sin giltighet endast genom auktoritet, saknar moraliskt värde i högre och egentlig bemärkelse för den handlande själf. Den sedlige bör handla efter sitt förnuftiga medvetande och efter sitt samvete och alla motiver och föreskrifter, som icke öfverenstämma med dessa, äro osedliga och förkastliga, äfven om man för deras giltighet åberopar en gudomlig uppenbarelses auktoritet och

helgd. I sedligt afseende får man icke handla efter grunder, som stödja sig på uppenbarelsens auktorisation, såvida de strida mot den moraliska lagen. Men den kristliga etiken, som innehåller den kristna religionsurkundens sedliga föreskrifter eller religionsstiftarens sedliga läror, kunna de icke läggas till grund för en vetenskaplig, kristlig och positiv teologisk etik? Såvida dessa föreskrifter och bud äro sedliga, kunna de inses och bevisas ur förnuftet och i sådant fall äro de sedliga och moraliskt förbindande, emedan de äro uttryck af detta eller af den moraliska lagen och icke därför att de äro momenter af religionsurkundens innehåll. Den kristna sedelärans innehåll måste sammanfalla med den filosofiska sedelärans, såvida det är sedligt. Det vore eljest osedligt. Häraf följer, att det icke kan gifvas mer än ett slags sedelära och att denna nödvändighet är rationell eller filosofisk, så att dess innehåll kan inses ur förnuftet eller ur sedlighetens idé. I annat fall vore dess innehåll icke moraliskt eller sedligt. Religionsurkunden kan visserligen väcka människan till uppmärksamhet på vissa sedliga föreskrifter och läror, men dessa äro giltiga och förbindande därigenom, att de öfverensstämma med den moraliska lagen och dess fordringar. I sedligt afseende får man icke handla efter grunder, som för den handlande stödja sig endast på auktoritet eller på andras utsagor och vittnesbörd, emedan ett sådant handlande saknar moraliskt värde för den handlande.

Men det finnes ju både positiv religionslära och positiv rättslära? Huru äro dessa möjliga, då någon positiv etik icke är möjlig i motsats mot en rationell? En positiv etik finnes endast i motsats mot en negativ etik. Detta grundar sig därpå, att det finnes stiftad religion och stiftad rätt i motsats mot den rationella religionen och den rationella rätten, men däremot icke någon stiftad sedlighet i samma bemärkelse. Så väl religionen som rätten äro nämligen i sig själfva högre praktiska idéer, än människans egen idé och nu kunna vissa i andligt afseende mer begåfvade människor uppstå, som framställa högre vyer af dessa praktiska ideers innehåll än som är möjligt för hvarje människa. I sedligt afseende däremot bestäm-

mes hvarje människa af sitt eget individuella förnuft och samvete och därför äger ett annat förhållande rum här än i religiöst och rättsligt eller politiskt afsende.

Liksom man har indelat etiken i anseende till sin form och metod i populär och scientifik, så har man äfven indelat henne i anseende till sin princip i naturlig och uppenbarad etik, hvilka båda till formen skulle vara vetenskapliga. Såsom exempel anföra vi: »Natur-Etik» af Herman Jos. Al. Koerner. Hamburg 1873, i tvenne delar. Men den senare indelningen måste vi förkasta. Rörande denna indelning anmärka vi för det första, att det är obestämdt hvad man menar med natur, då man icke närmare bestämmer uttrycket med afseende på dess innehåll. Natur i allmänhet är ett väsendes konstanta och nödvändiga bestämdhet. Människan har en dubbel natur, nämligen en sinnlig och en osinnlig eller förnuftig natur. Då man säger natur och icke uttryckligen anger, att man med uttrycket betecknar den osinnliga naturen, så presumeras, att man därmed menar den sinnliga, men liksom det icke kan gifvas en naturreligion, en naturrätt och ett naturskönt, så kan det icke heller gifvas en naturlig moral eller en Natur-Etik. De nämnda begreppen äro alla rationella begrepp och icke empiriska, hvaraf följer, att äfven de i och för sig individuella verkligheter, som med dessa begrepp betecknas, äro af osinnlig art och icke sinnlig eller naturlig. Uttrycket naturlig moral eller natur-etik innebär följaktligen en kontradiktion. Det förnuftiga kan icke vara sinnligt och tvärtom.

Den indelning af etiken, som kan rättfärdigas, är i allmän och speciell etik. Den allmänna etiken uppställer sedlighetens definition och anger de moraliska begrepp, som omedelbart inses såsom följder ur definitionen. Den allmänna etiken går sålunda från formellt högre till formellt lägre begrepp eller från det generella till det speciella, så långt en sådan fortgång befinnes vara möjlig eller lämplig. Den speciella etiken däremot sysselsätter sig med de speciellare moraliska begreppen, utvecklar och klassificerar dessa samt betraktar dem i sammanhang med de allmänna moraliska begreppen. Den speciella eti-

ken går således från formellt lägre till formellt högre begrepp eller från det speciella till det generella, så långt en sådan fortgång är möjlig eller lämplig. Etikens indelning i allmän och speciell kan förtydligas genom motsvarande indelning af hvilken annan vetenskap som hälst, t. ex. af antropologien. Vidare indelas etiken i *individuell etik,* såvida den handlar om den enskilda människans sedliga verksamhet och *social etik,* såvida den handlar om de enskilda eller privata samhällena såsom äktenskap, familj, kommun, privat korporation och folk, samt folksystemer och folksystemernas system eller hela mänskligheten.

Etiken förutsätter såsom hvarje vetenskap en princip eller en högsta grundsats. Genom principen har det ifrågavarande vetenskapsområdet sin allmännaste begränsning. Allt, som hör till det ifrågavarande vetenskapsområdet, måste därför utgöra momenter af principens omfång, hvaraf följer, att principen inom detta område är genus summum. Detta utesluter icke att, om man vidgar den vetenskapliga sfären, man kommer till än högre genera, hvilka alla måste höra till det rena själfmedvetandets omfång, som alltså är genus summum för allt och således i egentligaste bemärkelse.

Om de fordringar, som måste uppställas på etikens princip.

Hvilka fordringar måste man uppställa på etikens princip eller hvilka äro dess allmännaste karaktärer? Etikens princip är 1) ett omdöme eller en sats, ty en sats är ett försinnligadt omdöme eller är ett omdöme uttryckt i ord, och en sådan sats, eller ett sådant omdöme, som uttrycker hvad etikens föremål i största allmänhet är. Häraf följer, att etikens princip är sedlighetens definition, ty den allmännaste satsen om ett föremål, såsom åtskildt från hvarje annat, är dess definition. 2) en grundsats eller en sådan sats, till hvilken alla andra satser i etiken förhålla sig såsom följder och hvilka således genom denna få sin giltighet, sin klarhet och sitt logiska sammanhang. Principen måste återfinnas såsom varande på olika sätt speci-

ficerad i alla andra satser, som etiken innehåller. 3) en praktisk grundsats, d. ä. en sådan grundsats, som utgör bestämningsgrund för den fria verksamheten eller för människans handlande. Praktisk är en sådan grundsats, som innehåller en regel eller en föreskrift för den fria viljan och som subordinerar under sig en mångfald af andra liknande satser såsom följder. 4) en moraliskt praktisk grundsats, en grundsats, som har moraliskt eller förnuftigt praktiskt innehåll, eller en grundsats, efter hvilken viljan har absolut förbindelse att handla. Grundsatsen måste således innehålla en absolut förnuftsfordran, som af viljan bör uppfyllas, såvida hon skall äga sedligt värde. 5) den högsta praktiska grundsatsen i sedligt afseende, så att det icke kan gifvas någon högre sedlig grundsats, under hvilken den subordinerade. Såsom varande den högsta praktiska grundsatsen innehåller den det högsta och allmännaste sedliga bud, som gäller för alla sedliga väsenden och för alla sedliga förhållanden, så att alla andra sedliga bud eller föreskrifter äro närmare bestämda specifikationer af detsamma.

Huru lyder nu den ifrågavarande principen eller hvilken är sedlighetens definition, ty vi ha sett att dessa äro identiska? Vi göra här först den anmärkningen, att man vanligen har kallat sedelärans princip moralprincip, principium moralitatis. Men detta uttryck är här oegentligt, emedan det betyder sedlighetens princip, som är någonting annat. Sedlighetens, det sedliga lifvets princip eller grund är förnuftet hos människan eller den förnuftiga viljan och således ett konkret och individuellt, hvarifrån det sedliga lifvet har sin upprinnelse, och som på samma gång är dess högsta praktiska lag och dess högsta praktiska ändamål eller goda. Sedelärans princip däremot, principium disciplinae moralis, är det första och allmännaste begreppet inom etiken, genom hvilket de öfriga begreppen inom etiken erhålla logisk klarhet och logiskt sammanhang. Sedlighetens definition eller sedelärans princip är sinnlig förnuftighet. I denna definition är förnuftet genus proximum och sinnligheten differentia specifica.

Men sinnlig förnuftighet är ju äfven människans defini-

tion? Därför uppstår frågan, hvilken olika betydelse sinnliga förnuftigheten har, då den den ena gången säges vara människans definition och andra gången sedlighetens? Att ett strängare sammanhang måste äga rum mellan människans väsen eller definition å ena sidan och hennes sedlighet eller högsta ändamål å den andra är tydligt. Ett väsendes ändamål kan nämligen icke vara någonting annat än att förverkliga sitt egentliga väsen eller att fullständigt motsvara och uttrycka sitt begrepp eller sin definition. Därför måste människans sedlighet och hennes väsen eller begrepp till innehållet sammanfalla. Men till formen äger dock en skillnad rum i den betydelse, som sinnliga förnuftigheten har, då den utgör människans definition och då den utgör sedlighetens. I förra fallet har uttrycket en mer allmän och teoretisk betydelse, i senare fallet en mer speciell och praktisk. Såsom utgörande människans definition uttrycker sinnlig förnuftighet, att människan är enhet af sinnlighet och förnuft eller af väsen och fenomen utan vidare eller utan att här afses, att denna bestämda enhet är gifven såsom produkt af någon fri verksamhet å människans sida. Eller, sinnlig förnuftighet uttrycker nu ett allmänt, obestämdt förhållande mellan sinnlighet och förnuft eller mellan fenomen och väsen, ett förhållande hvilket som hälst och utan att det har kommit till stånd genom människans fria verksamhet. Men då sinnlig förnuftighet ses såsom utgörande sedlighetens definition, uttrycker det en viss bestämd enhet af sinnlighet och förnuft, nämligen den enhet af dessa, som bör vara verklig och som endast kommer till verklighet genom rätt bruk af människans frihet. Eller, sinnlig förnuftighet uttrycker nu ett visst, bestämdt, speciellt förhållande mellan sinnligheten och förnuftet, nämligen det rätta förhållandet mellan dessa, hvilket förhållande endast kommer till stånd genom människans fria själfbestämning. I detta förhållande är förnuftet tydligen det bestämmande, emedan det är det egentliga väsendet, och därför icke kan vara på mer än ett sätt, och sinnligheten är det, som bestämmes eller är det, som rättar sig efter det förra, emedan den är fenomen och såsom sådan kan vara på många sätt. Så-

som utgörande sedlighetens definition uttrycker således sinnlig förnuftighet sinnlighetens rätta förhållande till förnuftet, hvilket förhållande är praktiskt och följaktligen produkt af fri verksamhet.

Äfven andra sätt, hvarpå man kan bestämma människans ändamål eller sedligheten sammanfalla till sin betydelse med sinnlig förnuftighet. Så t. ex. om man säger, att människans ändamål är hennes högsta möjliga förnuftighet eller hennes högsta möjliga likhet med Gud och bestämdhet af honom, ty denna förnuftighet eller gudalikhet blir hos människan alltid inskränkt och således tillika äfven sinnlig. Så ock om man säger, att människans uppgift eller ändamål är den högsta möjliga aktualisationen af hennes väsen eller den högsta möjliga utvecklingen af alla krafter, förmögenheter och anlag, som finnas hos människan, så att allt, som för henne är möjligt, har öfvergått till verklighet för henne. Ty denna aktualisation eller utveckling sammanfaller till innehållet med hennes högsta möjliga sinnliga förnuftighet. Så till slut äfven om man säger, att människans ändamål är hennes idés förverkligande i och för henne, så att hon blir för sig själf i sin tillvaro såvidt möjligt är hvad hon är i sin sanning eller i och för Gud, ty då hon aldrig kan fullt sammanfalla med sin idé, så kvarstår hos henne alltid den skranka, den inskränkning och begränsning, som betecknas med sinnlighet.

Då den angifna principen har praktisk betydelse, så kan den äfven uttryckas såsom ett högsta praktiskt bud för den sedliga viljan. Handla sinnligt förnuftigt eller lef ett aktuellt sinnligt förnuftigt lif. Såsom osedlig lefver människan ett aktuellt blott sinnligt lif. Såsom sedlig däremot lefver hon ett aktuellt sinnligt förnuftigt lif, hvarvid förnuftet är det bestämmande och sinnligheten det bestämbara, så att sinnligheten rättar sig efter förnuftet, ställes i harmoni med förnuftet eller göres vare sig till organ eller medel för förnuftet såsom ändamål. Den högsta lagen för den sedliga människan blir därför: åsyfta med allt ditt handlande det osinnliga, förnuftiga eller gudomliga såsom ändamål och gör sinnligheten såväl i

det hela som i sina särskilda momenter till organ för detta ändamål, om det är möjligt, och i annat fall till medel för detsamma.

Om bevisen för den uppställda moralprincipens riktighet.

Huru kan man ådagalägga, att den angifna moralprincipen är den rätta, så att hvarje annan moralprincip är utesluten såsom varande falsk? Att den uppställda moralprincipen är sann kan inses 1) ur människans definition eller allmänna begrepp, såsom redan har visat sig. Den är sann emedan den till innehållet är identisk med människans definition, ty ett väsen kan omöjligen hafva någon annan högsta uppgift eller något annat ändamål än att vara och verka i enlighet med sitt begrepp eller sin definiton. Nu är människan in actu sinnlig och in potentia förnuftig och därför måste hennes uppgift blifva att lefva ett aktuellt sinnligt förnuftigt lif, hvilket således är hennes sanna bestämmelse. 2) ur det allmänna sedliga föreställningssättet eller ur språkbruket. Enligt det allmänna bildade föreställningssättet är människan icke sedlig därigenom, att hon följer de gängse sederna och bruken. Sederna och bruken kunna nämligen äfven vara i strid med förnuftet. Sederna och bruken måste mätas och bedömas efter ett högsta mått i sedligt afseende eller efter en högsta moralisk princip. Endast om de öfverensstämma med denna princip äro de sedliga, eljest icke. Normen för handlandet blir således den angifna principen och icke sederna och bruken. Man skiljer emellan en sedig och sedlig människa. I seden ligger dels ett yttre, som gör den märkbar och dels ett inre, som gör den konstant och bestående. Enheten af dessa bägge momenter är seden. Med sed förstår man således ett konstant och likformigt handlingssätt, ett handlingssätt, som har öfvergått till konstant vana, så att det kontinueras under en viss tid. Hegel sade seden vara ett konstant handlingssätt, som var ge-

mensamt för flere människor eller för ett helt folk. Men till begreppet om sed eller vana hör icke nödvändigt, att den skall vara gemensam för flere människor. Äfven en enda människa har sed eller vana, såvida hennes handlingssätt har öfvergått till habituell bestämdhet. Endast om seden bestämmes af förnuftet och afser att bringa sinnligheten i förnuftets tjänst, kallas den sedlighet. Grekerna skilde mellan πάθος å ena sidan, som var en ofri tillfällig bestämdhet hos människan och ἔθος eller ἦθος å den andra, som var det fria väsentliga och konstanta handlingssättet. Af dessa var det förra, ἔθος, sedvänja och det senare god karaktär eller sedvänja med moraliskt innehåll. Hvad språkbruket beträffar, så kan det icke vara bevisningsgrund för hvad som är egentligt och rätt, såvida det endast är ett faktum eller ett hos människor förekommande bruk. Men språket kan äfven ses såsom varande uttyck af ett förstånd eller förnuft, som har varit verksamt hos de talande. I språket innehålles en viss oreflekterad logik. Då man nu åberopar språket såsom bevisningsgrund, så vädjar man egentligen till det förstånd eller förnuft, som i detsamma framträder och af hvilket det är ett adekvat uttryck. Det är således det förstånd eller begrepp, som i ordet framträder, som är det bevisande. Människan är först endast medvetande utan att förståndet ännu är aktuellt hos henne. Äfven härunder begagnar hon språket och i praktiskt afseende handlar hon. När hon sedan utvecklar sig till den egentliga reflexionens ståndpunkt och uppmärksamt betraktar yttringarna af sitt föregående lif, så finner hon, att hon äfven i dem har stått under förståndets ledning, ehuru hon icke har gifvit akt därpå eller däraf varit själfmedveten. Och då slutligen den förnuftiga reflexionen inträder, så finner hon, att hon äfven har varit bestämd och ledd af förnuftet, ehuru hon icke heller däraf har haft något egentligt medvetande. Förnuftet har varit verksamt hos henne såsom känsla, instinkt eller kärlek och såsom sådant har det gifvit sig uttryck i hennes ord och i hennes handlingar och förhållanden. Därför är det af icke ringa vikt, att reflektera på det förnuft, som framträder och yttrar sig såväl i männi-

skors språk som i deras handlingssätt. 3) Den angifna definitionen på sedligheten kan inses såsom varande sann ur begreppet om det högsta goda för människan såsom varande den högsta möjliga harmoni, lycksalighet och tillfredsställelse, som människan erfar i det hela af sitt väsen och som icke kan bestå i någonting annat än i hennes högsta möjliga sinnliga förnuftighet eller i den fulla öfverensstämmelsen mellan hennes bägge naturer, den sinnliga och den förnuftiga. Den angifna definitionen kan inses vara sann 4) däraf, att hela declarandum kan förklaras ur den uppställda principen. Kriteriet på en princips riktighet är dess tillräcklighet att förklara allt, som ur densamma skall förklaras. Att vederlägga t. ex. ett filosofiskt system är att uppvisa, att dess princip är otillräcklig, så att något finnes i det gifna eller i det, som skall förklaras, som icke hör till principens omfång och som därför icke heller ur densamma kan förklaras. I sådant fall kan principen än ytterligare förenklas och är därför icke den högsta inom det område, inom hvilket den skulle gälla. Att den uppställda moralprincipen är riktig visar sig följaktligen däraf, att hela det sedliga lifvet med alla dess företeelser, höra till hans omfång, så att den är på olika sätt i detsamma specificerad. Häraf framgår, att alla moraliska begrepp kunna omedelbart eller medelbart inses såsom följder ur principen sinnlig förnuftighet. Slutligen kan vår uppställda moralprincip inses vara sann 5) indirekt däraf, att alla andra moralprinciper, som blifvit uppställda och som befinnas vara otillfredsställande eller otillräckliga att förklara allt i det sedliga lifvet, som fordrar förklaring, följdriktigt kunna föras öfver till denna, som således blir den enda riktiga principen.

Härmed öfvergå vi till det nu angifna indirekta beviset för den af oss uppställda moralprincipens riktighet.

Framställning och kritik af historiskt gifna moralprinciper. Inledande historisk betraktelse.

Skillnaden mellan mytologiska och spekulativa åsikter är den, att de förra ha form af känsla och fantasi och grunda sig på uppenbarelse, d. ä. på auktoritet. De senare däremot ha form af begrepp och grunda sig på eget forskningsarbete eller ytterst på förnuftet samt på den klarhet, tydlighet och motsägelselöshet, hvarmed detta af förståndet uppfattas. Vidare åsyfta de förra tro på den gudomliga uppenbarelsens auktoritet, under det att de senare åsyfta vetande eller allmängiltig och nödvändig kunskap.

De mytologiska åsikterna äro religionsformer. De spekulativa åsikterna åter äro former af filosofi. Religionsformerna äro af lika många slag, som de filosofiska åsikterna. Båda uttrycka samma innehåll, ehuru med olika grund och syftemål. Olikheten i de filosofiska systemerna beror på de olika graderna af människoandens utveckling. De förras utvecklingsordning sammanfaller därför med individens. Intet filosofiskt system är absolut falskt. Hvarje verkligt filosofiskt system innehåller en relativt sann uppfattning af det hela. Det falska i ett filosofiskt system är egentligen icke hvad det upptager och innehåller utan hvad det icke af det i erfarenheten gifna kan upptaga och förklara på grund af dess princips otillräcklighet. Att vederlägga ett filosofiskt system är icke att uppvisa inkonsekvenser hos detsamma eller det felaktiga i vissa af dess antaganden eller i vissa af dess satser och läror. Ett filosofiskt system vederlägges endast därigenom, att man uppvisar otillräckligheten hos dess princip att kunna förklara allt, som i den gifna erfarenheten innehålles och som påkallar en förklaring. Principen är otillräcklig, om något finnes i det gifna, som icke faller under principen eller som icke hör till dess omfång. I sådant fall är principen icke

tillräckligt enkel utan kan än vidare förenklas eller generaliseras.

De filosofiska åsikterna indelas i 1) skeptiska och 2) dogmatiska. De förra neka möjligheten af filosofiskt vetande. De skeptiska åsikterna äro icke filosofiska systemer utan innehålla endast anvisning (ἀγωγή) till ett visst tänkesätt om filosofien. Skepticismen har liksom äfven materialismen aldrig varit ursprunglig i mänskligheten eller hos ett visst folk. Skepticismen har alltid företrädts af positiva åsikter och blifvit utdragen såsom konsekvens af dessas ensidiga dogmatism eller af felaktiga antaganden, som i dessa åsikter blifvit gjorda särskildt med afseende på kunskapens möjlighet. Vanligen har det varit realism, som har framkallat skepticismen, sedan reflexionen har vunnit en högre utveckling till formen. Skepticismens betydelse är att utgöra förnuftets protest mot all ensidig dogmatism, realism och empirism. Skepticismen är inkonsekvent, då den utsträcker sitt resultat till negation af allt vetande. Endast då den icke vill sanningen är den klandervärd. Den praktiska skepticismen innebär ett moraliskt fel hos personen. Den grundar sig dels på bristande moralisk utveckling, dels på lättsinne och ond vilja.

Dogmatismen i vidsträckt bemärkelse är den åsikt, som i motsats till skepticismen antager möjligheten af vetande om det osinnliga. De dogmatiska åsikterna indelas efter sättet, hvarpå det substantiellt varande eller subjektet för alla bestämningar uppfattas, i 1) realism och 2) idealism. Realismen antager, att det substantiellt varande i motsats mot egenskaper eller kvaliteter är kropp, en res fysica eller någonting i analogi därmed fattadt och att kunskapen innebär ett förhållande mellan förnimmelserna och det förnumna eller det varande, som faller utom förnimmelserna och är dem helt och hållet motsatt och olika. På denna ståndpunkt är praktisk filosofi omöjlig eller endast genom inkonsekvens möjlig. Realismen blir med afseende på uppfattningen af gudomligheten antingen naturalism eller spiritualism samt i afseende på uppfattningen af Guds förhållande till världen i förra fallet panteism och i

senare fallet ospekulativ teism. Idealismen är den åsikt, som uppfattar det substantiellt varande eller subjektet för bestämningar såsom ande eller person eller i analogi därmed och kunskapen såsom innebärande ett förhållande mellan förnimmelserna och det varande, fattadt såsom deras innehåll, deras ursprungliga bestämdhet. Det kroppsliga är här ett sekundärt varande eller ett fenomen af det andliga, af lifvet eller själfmedvetandet.

I anseende till arten af det substantiellt varandes innehåll eller bestämningar indelas dogmatismen vidare i 1) empirism och 2) rationalism. Enligt empirismen är arten af allt innehåll eller af alla bestämningar sinnlig. Någon artmotsats finnes här icke mellan väsen och fenomen. Väsendet är här endast graduellt skildt från fenomenet. En del eller sida af den sinnliga världen är väsen. Här finnes blott en värld, den sinnliga världen i tid och rum. Gudomligheten måste enligt denna åsikt antingen förnekas eller ock på grund af det sinnligas relativitet deltaga i världsprocessen i det hela och därigenom blifva ofullkomlig. Det gudomliga blifver i sådant fall världsformen i motsats mot världsinnehållet. Rationalismen däremot visar, att allt sannt innehåll är till arten osinnligt eller förnuftigt. Rationalismen skiljer mellan väsen och fenomen eller mellan tvänne världar, den förnuftiga och den sinnliga världen, som är företeelse af den förra. Rationalismen indelas i 1) mysticism, som genom förnuftig känsla, åskådning och föreställning söker fatta det gudomliga och 2) egentlig eller vetenskaplig rationalism, enligt hvilken organet för den sanna uppfattningen af det gudomliga är det förnuftiga förståndet. Rationalismen är vidare ofulländad, då den tillägger väsendet relativa former, nämligen antingen både rummet och tiden eller ock endast den senare, eller fulländad rationalism, då den renar väsendet från alla ändliga och ofullkomliga former.

Empirismen indelas efter principium cognoscendi i 1) lägre empirism eller sensualism och 2) högre empirism eller intellektualism. Enligt den förra antagas sinnena och varseblifningen gifva sann kunskap och det sannt verkliga vara

hvad vi fatta med dessa. Enligt den senare åter är förståndet organet för sann kunskap och det egentligt varande är den sinnliga världens lagar och former. Konsekvent utförd blir sensualismen ateism och intellektualismen panteism.

Tager man filosofi i vidsträckt bemärkelse, så att man till denna äfven räknar de mytologiska åsikterna, så tager filosofien sin början, så snart något medvetande framträder af det osinnliga, således redan på förnuftiga känslans och föreställningens ståndpunkt. Såsom egentlig vetenskap åter tager filosofien sin början, så snart förståndet framträder och frågar efter den yttersta grunden till det gifna. För möjligheten af filosofiens framträdande måste dock vissa villkor vara gifna såsom tillfälle till självständig och fri andlig utveckling, anledning till tvifvel på de gifna dogmatiska religionsåsikterna o. s. v.

Hvarje distinkt framträdande afdelning af filosofiens utveckling är en period och inom hvarje period har man att urskilja progress, kulmen och regress. Vi ha först mytologi, spekulation och eklekticism och inom spekulationens ståndpunkt ha vi realism, idealism och återgång till realism igen inom regressen, ehuru realismen nu har blifvit modifierad genom den föregående utvecklingen, samt äfven empirism, rationalism och återgång till empirism.

Filosofiens hufvudperioder äro 1) den hedniska eller förkristna, som är a) naturalistisk, förgudning af naturen, b) objektiv, det absoluta fattas blott såsom förnummet eller varande eller såsom ting eller analogt med ett ting samt c) öfvervägande realistisk och empirisk. Från teologisk synpunkt är den hedniska eller för-kristna filosofien och bildningen polyteistisk och panteistisk, och 2) den kristna, som är a) supranaturalistisk, det gudomliga är upphöjdt öfver naturen och af annan art än naturen, b) subjektiv, det absoluta är förnimmande, ande eller person samt c) öfvervägande rationalistisk och idealistisk. Från teologisk synpunkt är den kristna filosofien och bildningen monoteistisk och teistisk.

Inom den hedniska bildningen ha vi 1) orientalism, som

till formen är mytisk, hvilande på en populär religionsläras auktoritet och till innehållet naturalistisk eller naturåskådning i öfvervägande panteistisk form. Det gudomliga är enheten, kraften eller lifvet i naturen. Orientalismen utmärkes af en djup känsla af det gudomliga, men utan egentlig reflexion, hvarför det gudomliga icke kan närmare bestämmas och icke heller kan ur detsamma det ändliga förklaras. Allt ändligt ses endast såsom varande skenbara och förgängliga formationer af den; sig självständigt rörande naturkraften. Orientalismen är religionslära. Alla förmögenheter, bildningsformer och vetenskaper flyta till ett för den religiösa åskådningen. Religionen utvecklas här i negativt asketisk riktning. Orientalismen kan delas i Ost-Asiatisk, som är sinnlig naturdyrkan och sinnlig måttlighetslära, Syd-Asiatisk, som är fantastisk panteism och asketism; Hindostanernas politiska och sociala lif har varit nedtryckt och förslafvadt, samt Väst-Asiatisk, som är naturreligion och en början antropomorfism. Vidare omfattar den hedniska bildningen 2) Occidentalism eller den grekiska bildningen, som till formen är spekulativ eller vetenskaplig och som med afseende på innehållet fattar det absoluta såsom sinnligt mänsklig organism. Den Occidentaliska bildningen är därför öfvervägande riktad på mångfalden, under det att den orientaliska bildningen var exklusivt riktad på enheten. Och slutligen omfattar den hedniska bildningen 3) den Orientalisk-Occidentaliska bildningen eller Neo-Platonismen i Alexandria under Ptolomaeernas tid från 100 f. Kr. till omkring 500 e. Kr. Den Alexandrinska bildningen är till formen eklekticism och historiskt vetenskapligt filosoferande, förenadt med en mystisk kontemplativ riktning. Med afseende på innehållet åter är i den Alexandrinska bildningen den orientaliska och den grekiska uppfattningen af det sannt verkliga sammansmält till enhet. Orientalismen är här utvecklad till en slags Platonsk idealism och rationalism, ehuru modifierad genom den judiska bildningen, gamla Testamentet och grekisk allegorisk tolkning af myterna.

Den grekiska bildningen omfattar 1) en mytologisk form med empirisk, evdemonistisk och antropologisk riktning hos Homer, Hesiodus, Orpheus m. fl. 2) en spekulativ eller vetenskaplig form, den egentliga grekiska filosofien från 600 f. Kr. till 100 f. Kr. och 3) en eklektisk eller historisk vetenskaplig form från. 100 f. Kr. till 200 e. Kr. i Rom, synnerligen i praktisk riktning. Cicero, eklektiker, är i synnerhet namnkunnig i statsläran. Lucretius Carus (Epicuré), Seneca, Epiktet och Marcus Aurelius (praktisk Stoicism) m. fl.

Den grekiska filosofien sönderfaller i 3 perioder, nämligen den för-Sokratiska, den Sokratisk-Platonska och den efter-Platonska perioden. Den för-Sokratiska perioden är oreflekterad realism, öfvergående från empirisk till rationell från 600 till 400 f. Kr. Att realismen här är oreflekterad innebär, att något medvetande icke framträder om motsatsen mellan det inre och det yttre, mellan subjekt och objekt, mellan förnimmelsen och det förnumna eller mellan ande och natur. Äfven subjektet eller själen fattas här såsom kropp och med kroppsliga bestämningar. Den för-Sokratiska perioden omfattar 1) den joniska fysiken, som är lägre empirism och som i början är hylozoistisk fysik (Thales, Anaximines och Heraklit), men sedan öfvergår till mekanisk fysik och atomism (Anaximander, Anaxagoras, Empedokles samt Leucip och Demokrit.) Man söker här bestämma ett första ting, ur hvilket alla andra ting hafva uppkommit. 2) den Pythagoreiska matematiken, som är högre empirism och som, utgående från de kvantitativt fattade lagarna och formerna för den kroppsliga världen, söker förklara tingen såsom varande konkretioner, särskilda exemplar eller afbilder (μιμήσεις) af lagarna och formerna eller af de matematiska talen, och 3) den Eleatiska metafysiken och negativa dialektiken, som är negativ rationalism, uppvisande det absolut varande såsom artskildt från och utan relation till det sinnliga, som är fenomen af det förra samt slutligen 4) den sofistiska skepticismen eller Sofistiken, som, utgående från realistiska och empiriska förutsättningar, negativt visar omöjligheten af all sann kunskap och af allt absolut varande.

Det högsta, hvartill man under grekiska filosofiens första period kommer i praktiskt afseende, är till vissa regler, härledda från deras teoretiska läror eller abstraherade från verkligheten, såsom den här uppfattas, men hvilka sakna systematiskt sammanhang och bestämdt sedligt innehåll. Heraklit uppställde ἐναρέστεσις, måtta och undergifvenhet under världssammanhanget, såsom alltings mål, en åsikt, som sedermera utvecklades af Stoikerna. Empedokles omfattade själavandringsläran; jordiska lifvet är en pröfning; dygden består i iakttagande af yttre föreskrifter såsom att ej äta djurs kött o. s. v. Äfven Pythagoreerna antaga själavandringsläran. Enligt Pythagoras har människan till mål att följa ett uddatal och att undvika extremer. Rättvisan är en kvadrat. Enligt Demokrit består det goda i lust och det onda i olust. Den första form, under hvilken något fattas såsom ondt och godt, är, att det förra väcker olust och det senare lust. Det goda är εὐθυμία, angenämt tillstånd, hvartill fordras begärens tillfredssställande, måtta och självbehärskning häri samt förståndig beräkning. Det goda innebär hos Demokrit en förening af ett lägre moment, känsla af lust och ett högre, som är insikten. Dessutom är Demokrit icke heller främmande för det medvetandet, att det goda bör göras för dess egen skull utan afseende på hopp om belöning eller fruktan för straff.

De äldre Sofisterna (Protagoras, Gorgias och Prodikos från Keos) antaga det högsta goda vara det nyttiga, som äfven omfattar det i och för sig rätta. De äldre Sofisterna uppträda således icke i opposition mot det äldre sedliga föreställningssättet, i hvilket förnuftiga och sinnliga bestämningsgrunder voro sammanblandade. Rättvisan ingick således enligt de äldre Sofisterna i det nyttiga. Dygden uppfattades såsom varande en formell förmåga, som var obestämd med afseende på innehållet. De yngre Sofisterna däremot uppträda i afgjord opposition mot det äldre sedliga föreställningssättet, som äfven innehöll ett rationellt moment. Trasymachus, Polus, Hippias m. fl. fatta det i och för sig rätta såsom varande böjelser och styrka, att ha starka begär och förmåga att tillfredsställa dem.

Det positivt rätta däremot är enligt dem konventionellt eller grundar sig på öfverenskommelse, δίκαιον ὄν φύσει ἀλλά νόμῳ. Vältaligheten är ett medel för det goda och dygden, ty genom vältalighet åstadkommes en sådan opinion, att de svagare lyda lagarna för de starkares skull.

Den grekiska filosofiens andra period, den Sokratisk-Platonska perioden från 400—350 sysselsätter sig dels med lösning af det metafysiska problemet eller med bestämmandet af hvad det absoluta är i och för sig och såsom grund till det ändliga, det metafysiska problemet blir här reellt skildt från det kosmologiska såsom sysselsättande sig med en annan art af vara än allt ändligt och relativt; dels med det kosmologiska problemet eller med förklaringen af det ändliga, hvartill äfven människan hör, ur det oändliga och dels slutligen med de etiskt praktiska och de kunskapsteoretiska problemen, hvarvid de tvänne sista äro utgångspunkter och grundläggande i förhållande till de tvänne andra.

Denna period omfattar följande representanter och skolor:

1) Sokrates, som är grundläggare af perioden i det hela, men som likväl icke har något utfördt system. Han visade att begreppet är sann kunskap och att dygden är en af begrepp och därmed af människans guda-artade natur ledd praktisk verksamhet.

2) den Cyrenaiska Etiken, som är lägre praktisk, positiv empirism eller hädonism, uppfattande det högsta goda såsom varande positiv sinnlig njutning eller en positv lustkänsla.

3) den Cyniska Etiken, som är högre praktisk, negativ empirism eller negativ praktisk klokhetslära, bestämmande dygden såsom varande negativ frihet eller oberoende i förhållande till πάθη eller i förhållande till drifterna och begären såsom det konkret sinnliga.

4) den Megariska dialektiken, som är — jämte kritisk kunskapsteori — ofulländad metafysisk rationalism, fattande det negativt bestämda osinnliga begreppet såsom varande på en

gång det absoluta och genom sin blotta närvaro i och för medvetandet det högsta goda; samt

5) Plato eller den Platonska filosofien, som är teoretisk och praktisk, universellt vetenskaplig rationalism, omfattande såväl kunskapsteori som metafysik, fysik och positivt rationell Etik.

Den grekiska filosofiens tredje period, den efter-Platonska perioden (350—100) har från början samma problemer, som grekiska filosofiens andra period; den söker bestämdare skilja filosofien från den praktiska verksamheten och fastställer den grekiska tredelningen af filosofien jämte propedevtisk kunskapsteori. Sedermera förändras filosofiens första hufvuddel till en blott formell vetenskap eller kunskapsteori och fysiken till ontologi, bägge framställda såsom förberedelser och villkor för den af dem oberoende Etiken. Inom denna period ha vi följande skolor, nämligen:

1) Gamla akademien, som är realistisk rationalism. Dock fattas det osinnliga såsom varande ett slags metafysiska ting, utom (extra) det sinnliga, hvarvid det senare förklaras ur det förra genom ett slags mytisk symbolik.

2) Aristoteles och den Peripatetiska skolan. Här ha vi högre relativt realistisk eller dualistisk empirism, allsidigt utförd. Begreppen fattas här såsom det väsentligt varande i och i väsentlig relation till det sinnliga såsom dettas objektivt giltiga former och krafter. Hos den Peripatetiska skolan öfvergår filosofien till en slags historisk naturvetenskap, som slutar med materialism.

3) Epikureism och Stoicism, som är lägre realistisk empirism eller fysik i atomistisk och hylozoistisk form samt därjämte en negativ och subjektiv, endast hos Stoikerna rationell moral såsom varande filosofiens hufvuduppgift, och en kunskapsteori såsom dess förutsättning.

4) Nya Akademien och Pyrrhonismen, som är den förra en närmast mot Stoikernas dogmatism riktad partiell, den senare en universell skepticism.

Den romerska eklekticismen och den Alexandrinska bild-

ningen, som utgöra slutet af den antika filosofien, ha vi redan förut i sina allmänna drag karaktäriserat.

Den kristna bildningen företer i början ett formellt historiskt vetande eller en systematisering af ett på auktoritet antaget kristligt religiöst eller ett från antiken reproduceradt naturalistiskt innehåll, medeltiden, och sedan en självständig spekulativ eller vetenskaplig ståndpunkt, nyare tiden. Äfven inom den kristna bildningen ha vi således först en mytisk period, som dock både till form och innehåll är högre än motsvarande ståndpunkt inom den för-kristna bildningen, nämligen medeltiden och sedan en egentlig vetenskaplig period, den nyare filosofien.

Hvad åter angår innehållet, så är det absolut varande i den kristna tiden fattadt såsom ande, subjekt eller person, under det att det opersonliga, kropparna och tingen endast äro ett sekundärt varande eller ett fenomen af det personliga samt i praktiskt afseende medel och material för människan såsom person.

Medeltidens filosofi omfattar tiden från andra århundradet till 1600. Här ha vi positiv teologi, Patristik och Skolasticism från andra århundradet till 1400 samt en reproduktiv mystisk teosofisk naturfilosofi, den ny-klassiska perioden från 1400 till 1600. Medeltiden har betydelse af att ha fastställt den moderna filosofiens problemer och företagit en begynnande formell lösning af desamma ur synpunkten af det kristna innehållet och dess begreppsmässiga och systematiska uppfattning. Den teologiska riktningen, som omfattar Patristiken från andra århundradet till 800 (Gnosticism, Apologeter och kyrkofäder), och Skolasticismen från 800 till 1400 utgör en kristen religionsfilosofi, emedan den sysselsätter sig med den kristna troslärans innehåll i motsats mot naturen. Skillnaden mellan Patristiken och Skolasticismen är den, att den förra af praktiskt religiöst intresse söker fixera och utbilda det kristna läroinnehållet till en läronorm för kyrkan, under det att Skolasticismen af öfvervägande teoretiskt intresse söker på formellt vetenskapligt sätt bevisa läronormens innehåll och med från antiken lånade begreppsformer och begreppssynpunkter utveckla

den traderade kyrkoläran till ett formellt teologiskt-filosofiskt system, mot hvars ensidighet mysticismen uppträder såsom reaktion och komplement. Den naturalistiskt reproduktiva eller ny-klassiska riktningen (från 1400—1600) reproducerar antikens naturalism i fantastisk och teosofisk form, förläggande det osinnliga såsom immanent orsak i den sinnliga världen.

Den nyare filosofien omfattar tiden från 1600 och sönderfaller i tvänne perioder, nämligen den för-Kantiska perioden från 1600 till omkring 1750 och den Kantiska perioden från 1750. Den moderna filosofiens första period är en själfständigt vetenskaplig och relativt kritisk realism med öfvervägands teoretiskt intresse, börjande med kunskapsteoretiska undersökningar om kunskapens form och allmänna metafysiska villkor, uppställer den en från begreppet om subjektets substantialitet utförd metafysik och fortgår slutligen till en subjektets idealism och rationalism, ehuru med vissa realistiska och dogmatiska förutsättningar, som hade till följd att perioden slutade med kunskapsteoretisk skepticism.

De problemer, som här förekomma, äro 1) det metafysiska, om begreppet af det absoluta och dess attributer, framställda såsom grund för objektiv kunskap; 2) det kosmologiska problemet eller förklaringen af de ändliga varelserna; 3) det psykologiska problemet, behandladt i sammanhang med det kunskapsteoretiska. Här är det icke endast fråga om den sanna kunskapens form och art, utan isynnerhet om dess objektivitet eller om möjligheten och uppkomsten hos subjektet af kunskap om det objektiva eller dess motsvarighet däremot och villkoren därför, hvilket här utföres mer från allmänt metafysisk än från egentligt kunskapsteoretisk synpunkt samt slutligen 4) vissa enstaka praktiska frågor, behandlade likväl mer från allmänt filosofisk och metafysisk synpunkt än från egentligt praktisk.

De ståndpunkter, som här förekomma, äro:

1) lägre empirism a) öfvervägande objektiv och oreflekterad i förra hälften af 1600-talet hos Baco och hos lärarne i den naturliga rätten och religionen samt b) subjektiv eller

psykologisk, reflekterad sensualism och praktisk endemonism samt materialism efter medlet af 1700-talet hos Locke och delvis Berkeley, Skottska moralfilosoferna och Tyska popularfilosoferna samt Franska Encyclopedisterna.

2) öfvervägande högre empirism, intellektualism eller ofulländad rationalism hos Cartesius och Cartesianerna på 1600-talet, hos Wolff och Wolffianerna i senare hälften af 1700-talet en till system bragt formalism.

3) rationalism, framgången ur en mer konsekvent och filosofisk utveckling af den Cartesianska metafysiken, a) ett fysiskt och strängt panteistiskt system hos Spinoza i medlet af 1600-talet och b) en mystisk och relativt idealistisk metafysik hos Malebranche i senare delen af 1600-talet samt slutligen d) en subjektets idealism och en personlighetens metafysik, utförd till gränsen af en teistisk idealism hos Leibniz i början af 1700-talet, samt

4) en af Locke föranledd kunskapsteoretisk skepticism hos Hume i senare hälften af 1700-talet.

Den moderna filosofiens andra period är till sin allmänna karaktär kritisk. Den utgår från själfva subjektet såsom sådant och icke endast från dess innehåll eller bestämningar och är därför principiellt ren idealism, med förkastande af den första periodens realistiska förutsättningar eller dess dogmatism. Den börjar med undersökning af kunskapsförmågan för att bestämma kunskapens begrepp, möjlighet och gränser och fortgår till undersökning af det praktiska subjektet och leder sig därigenom till en egentlig moralfilosofi.

De problemer, som under denna period förekomma, äro 1) det kunskapsteoretiska och kunskapsteorien uppställes här såsom förutsättning och villkor för all filosofi. 2) det metafysiska och 3) det kosmologiska samt psykologiska, bestämda i väsentligt sammanhang med och såsom konklusioner ur det första. 4) det praktiska, isynnerhet i periodens början.

De ståndpunkter, som under perioden förekomma, äro:

1) lägre, kunskapsteoretisk eller psykologisk empirism i förening med negativ rationalism i praktiskt afseende, hvilken

empirism är kritisk och formellt idealistisk (utan möjlighet af egentlig metafysik) hos Kant och Kantianerna, samt utvecklad till ett subjektivt idealistiskt system hos Fichte.

2) högre empirism, fattande begreppen såsom objektivt verkliga, sig själfva förverkligande lagar och former. Denna högre empirism framträder i mer fantastisk och till teosofi tenderande form hos Schelling och Schellingianerna, men däremot i rent begreppsmässig form hos Hegel och Hegelianerna, förväxlande metafysiken med en objektiv Logik.

3) rationalism i mystisk och fragmentarisk form med kunskapsteoretisk och praktisk riktning hos Jacobi, samt i mer vetenskaplig form med verkligt metafysiska problemer, en slags metafysisk realism, hos Herbarth och Herbarthianerna.

Angående fortgången inom denna period anmärka vi följande:

Kant sökte förena det ideala och det reala. Våra perceptioners innehåll kommer utifrån från ett absolut realt; men formerna däremot härleda sig från själen såsom dess nödvändiga modi percipiendi. Enheten af dessa bägge faktorer är fenomenvärlden. Naturens former och lagar äro således medvetandets. Men af samma orsak är all kunskap om det öfversinnliga omöjlig.

Fichtes åsikt är fulländad idealism. Det enda ursprungliga är det abstrakta och obestämda själfmedvetandet; allt annat skall såsom villkor för dess verklighet konstrueras. Det första, som nu måste poneras, är ett innehåll åt själfmedvetandet eller jaget, perceptio och perceptum. För att ett sådant innehåll skall blifva möjligt, måste man ponera ett jaget begränsande och bestämmande icke-jag, som under form af Anstos är jaget motsatt. Hela världen blir nu ett system af subjektiva inskränkningar och begränsningar och det overkliga själfmedvetandet blir det enda absoluta. Denna subjektivitet korrigerades af den högre empirismen och närmast af Schellings.

Schelling fattade det absoluta såsom identiteten mellan det objektiva och det subjektiva eller det sig självt bestämmande, som ger sig vissa perceptioner och därigenom sig från abstrakt

möjlighet till konkret verklighet (den verkliga världen utvecklande gudomliga medvetandet, hvarigenom alla ting blifva synteser af polariskt motsatta i olika potenser eller grader, af hvilka de allmännaste äro ett reellt och ideellt, natur och ande. Det producerande är själfva subjekt-objektiviteten samt dess former eller genera.

Hegel utvecklade samma ståndpunkt, ehuru i en dialektisk och vetenskaplig metod. Utom naturens och andens former och lagar måste det ock finnas ett ännu ursprungligare, det rena, abstrakta begreppet eller det »an Sich» varande. Häraf följer, att filosofien, som utgör den systematiska framställningen af Guds, naturens och andens utveckling i vissa nödvändiga tankeformer, hvilka tillika äro det enda väsentligt varande, måste delas i Logik, naturens och andens filosofi. Sedan tänkandet har utvecklat sig genom ständigt öfvergående i sin motsats och genom bådas förening till syntes, från »an Sich» varande, begrepp eller idé till dess motsats, »Andersseyn», natur, sätter det sig slutligen såsom »für Sich» varande eller såsom ande emot naturen, nämligen först såsom det ideala, enkla och producerande, teoretisk ande, hvarefter anden negerar denna motsats, objektiverar sig och blir praktisk ande och härvid fattar anden först sitt konstanta, generella, producerande och objektivt bestämmande väsen såsom sin egen motsats, såsom ett system af abstrakta rättsregler, hvarefter subjektet bör bestämma sig, den abstrakta rättens ståndpunkt, men hvilken genom hämnd och oförrätt, därigenom att subjektet bestämmes af inre och subjektiva motiver, negeras och slår öfver i sin motsats, som är moralitetens ståndpunkt, som innebär att subjektet sätter sig själft såsom imputabel orsak och realiserar det moraliskt goda genom att handla efter inre, subjektiva motiver och grunder och efter samvete. Men äfven denna ståndpunkt slår öfver i sin motsats och blir godtyckets och probabilismens ståndpunkt. Slutligen sker äfven en negation af denna ståndpunkt genom *sedligheten*, som innebär en förening af det subjektiva och det objektiva. Dessa

identitet visar sig först i Seden, som är det konstanta handlingssättet hos flere förenade i samhälle, som är

1) familjen, det naturliga samhället; genom dess negation i en flerhet af familjer uppstår

2) det borgerliga samhället, som är staten från ekonomisk och juridisk synpunkt och slutligen

3) staten, som är enheten af alla föregående samhällen samt sedlighetens sanna princip och objektivering, hvilken åter har en decursus och upplösning. Alla samhällens totalitet är historiens ande, som visar sig såsom absolut uti a) konsten b) religionen och c) filosofien.

Kritik af de historiskt gifna moralprinciperna.

Äfven de praktiskt etiska åsikterna indelas i 1) skeptiska och 2) dogmatiska. De skeptiska åsikterna neka möjligheten af en moralprincip. De kallas äfven moralisk indifferentism och utgöra egentligen blott ett osedligt tänkesätt, som icke alltid är åtföljdt af praktisk osedlighet. Hit höra Sofisterna i Grekland. En sådan praktisk skepticism uppstår vid reflexionens högre utbildning med anledning af ofullkomliga positiva eller obevista mytiska åsikter. Resultatet blir, att man in praxi bestämmer sig efter subjektivt godtycke. Människan är måttet för allt. (Protagoras). Söker man åter att i praktiskt afseende höja sig öfver det subjektiva godtycket, så slår ståndpunkten öfver i praktisk dogmatism.

De dogmatiska åsikterna i vidsträckt bemärkelse antaga möjligheten af en positiv moralprincip, af en praktisk vetenskap eller sedelära, ehuru i olika former. De dogmatiska åsikterna indelas i 1) empiriska och 2) rationella. De empiriska åsikterna, som äfven kunde kallas sensualism i vidsträckt bemärkelse, erkänna blott sinnena och reflexionen öfver deras innehåll såsom källa för sann kunskap, hvaraf följer, att den icke heller kan erkänna någon annan verklighet än hvad vi fatta med sinnena, nämligen den sinnliga världen i rum och

tid, som således blir den enda och absolut sanna. Häraf följer äfven, att människans högsta goda är till innehållet sinnligt. De rationella åsikterna däremot, som skilja mellan väsen och fenomen och som erkänna förnuftet såsom källa för sann kunskap, visar att människans högsta goda är till innehållet osinnligt eller förnuftet samt att det sinnliga endast är medel och material för det förnuftiga.

De empiriska åsikterna indelas i 1) historisk empirism och 2) psykisk empirism. Den historiska empirismen grundar sedligheten och dess lagar på ett yttre empiriskt faktum, vare sig att detta har sin grund i sinnligheten eller i ett öfver den naturliga världen upphöjdt väsen. Den psykiska empirismen däremot grundar sedligheten och dess lagar på det mänskliga subjektet och dess bestämdhet.

Den historiska empirismen indelas i 1) naturalism och 2) supranaturalism. Den praktiska naturalismen grundar sedligheten på ett yttre sinnligt faktum, på något, som hör till den sinnliga världen i rum och tid. Supranaturalismen åter grundar sedligheten på ett öfversinnligt, öfvernaturligt faktum, men hvars effekter visa sig såsom bestämmande i sinnevärlden.

Den psykiska empirismen åter är dels lägre och dels högre psykisk empirism, allt efter som sedligheten grundas på människans lägre eller högre sinnliga bestämdhet eller allt efter som sedligheten grundas på den sinnliga känslan eller på det sinnliga förståndet.

Slutligen äro de rationella åsikterna dels ofulländade och dels fulländade. De förra åsikterna, som tillägga det oändliga ändlighetens former, kunna i praktiskt afseende icke uppvisa en verklighet, som människan såsom det högsta goda har att förverkliga i lifvet, hvaremot de senare åsikterna, som frånkänna det absoluta alla sinnlighetens former, uppvisa en sådan verklighet. De förra åsikterna äro negativa praktiska åsikter; de senare positiva.

Vid den kritik, som vi nu gå att lämna af de gifna moralprinciperna, framställa vi icke dessa kronologiskt eller i tidsföljd utan dialektiskt eller i begreppsföljd, hvarvid vi börja med

de lägsta åsikterna och fortgå till högre och högre åsikter till dess alla, som historiskt ha framträdt, blifvit genomgångna. Och härmed åsyfta vi att lämna ett indirekt bevis för riktigheten af den af oss framställda moralprincipen.

I. Historisk empirism.

1) Naturalism, som grundar moralprincipen på ett yttre sinnligt faktum. Hit höra:

a) några af Sofisterna: allt rätt är konventionellt eller grundar sig på öfverenskommelse; *δίκαιον ου φύσει αλλά νόμω*. Trasymachas, Polus.

b) Michael de Montaigne (1533—1592). essais i 3 böcker. Allt rätt bestämmes af sed och vana. Sedeläran är således en framställning af seder och bruk eller af mänskligt godtfinnande. Handla så, som din omgifning. Sederna och bruken åter bestämmas af uppfostran. Förnuftet kan icke bestämma det rätta, emedan det på olika och motsägande sätt uppfattas. Däremot bör människan tro på Gud för att vinna frälsning från det onda.

Kritik:

1) Att sederna och bruken äro olika och att människors meningar om rätt och orätt äro många och mångfaldiga medgifves såsom ett faktum, men detta upphäfver dock icke möjligheten af etiken såsom en verklig vetenskap eller af sedelärans allmängiltighet och nödvändighet. Sedligheten grundar sig icke på seder och bruk eller på uppfostran. Sedligheten grundar sig icke på någonting, som i erfarenheten är gifvet.

2) Man måste skilja mellan naturlagar och sedelagar. De senare äro för reflexionen moraliskt nödvändiga och denna deras karaktär kan icke ur erfarenheten härledas. Erfarenheten är växlande och tillfällig och ur det växlande och tillfälliga kan icke det konstanta och nödvändiga härledas.

3) Dessutom skiljer man mellan god och dålig uppfostran samt mellan onda och goda seder och bruk. Därför förutsättes ett konstant och i och för sig rätt mått, med hvilket de mä-

tas eller efter hvilket de böra bedömas. Detta kan icke vara någonting annat än förnuftet eller sedlighetens idé. Förnuftet är ingenting obekant eller är ingenting, som icke kan vetas och i begrepp bestämmas. Uppfostran äfvensom sederna och bruken äro goda, om de äro enliga med förnuftet; men stå de i strid mot förnuftet, så äro de förkastliga. Sedligheten grundar sig alltså på förnuftet och ytterst på sedlighetens idé.

4) Dessutom måste man här fråga hvad som för uppfostraren bestämmer det rätta. Efter hvilken norm sker uppfostran? På denna ståndpunkt kan här något annat svar icke lämnas på den uppkastade frågan än att hvarje uppfostrare lär sig af en föregående uppfostrare undan för undan hvad som är rätt eller hvilka sedvänjor, som äro goda. Men på detta sätt föres man endast till en regressus in infinitum, men aldrig till något bestämdt svar på den uppkastade frågan. För att häfva denna regressus drifves man öfver till Mendevilles ståndpunkt, att så väl uppfostran som seder och bruk och därmed det sedligt rätta bestämmes genom de borgerliga lagarna eller genom statens lagstiftning, ty då man här ännu icke har något medvetande af det inre och om inre grunder, så måste man söka dem i det yttre och i yttre tvång eller tvångslagar. Ur detta tvång förklaras här pliktens nödvändighet.

c) Bernhard de Mandeville. (1670—1733). »The fable of the bees or private vices public benefits.» Han framställde sin åsikt såsom en satir öfver den engelska staten och statsförfattningen.

1) Statens väl befrämjas därigenom, att hvar och en följer sina egoistiska böjelser, hvaremot om man börjar ifra för dygd och sedlighet detta länder till statens upplösning. Privata laster äro publika dygder, t. ex. slöseri, njutningslystnad, afund.

2) statens väl blir således ändamålet för människans handlingar och deras motiv är fåfänga och ärelystnad. Människan är sedlig, om hon handlar efter de borgerliga lagarna.

3) Dygden är konventionell och inlärd. Hennes grund är öfvenskommelse. Genom dygd döljer människan sitt inre, som är lastbart.

Kritik:

1) Det faktum, från hvilket Mandeville har utgått, kan endast finnas i en stat, som är på oförnuftigt sätt inrättad. Men då detta är orätt, så kan sedligheten icke därigenom förlora sitt värde.

2) Äfven lagar och inrättningar i staten kunna således vara både rätta och orätta. Därför förutsättes ett i och för sig rätt mått, efter hvilket de bedömas eller med hvilket de böra öfverensstämma. Detta kan endast vara statens förnuftiga väsen eller statens idé, som således blir principen för det offentliga lifvet i staten, liksom sedlighetens idé var principen för det enskilda eller sedliga lifvet. Mandeville har således sammanblandat det privata och det publika, sedligheten och rätten.

3) Sedligheten kan betraktas icke blott i förhållande till staten utan äfven i förhållande till Gud; men man bör bestämma hvad den är i och för sig själf eller oberoende af alla förhållanden. Hvad är godt och ondt för den enskilda människan utan afseende på staten? Människan finner sig hafva plikter äfven mot statens fiender. Dessa plikter grunda sig icke endast på statens lagar, emedan de skulle finnas äfven om de icke hade sitt stöd i några statens lagar.

4) Dessutom måste man äfven här fråga, hvarifrån lagstiftaren hämtar grunden för hvilka lagar, som äro rätta. Medvetandet om rätt måste nämligen finnas hos lagstiftaren före lagarna och såsom grund för deras stiftande. Svaret kan endast blifva, att den efterföljande lagstiftaren lär sig detta af den föregående undan för undan. Men då detta leder till en regressus in infinitum, så föres man tillbaka till Montaignes ståndpunkt att lagstiftningen rättar sig efter uppfostran. Och från Montaignes ståndpunkt drifves man tillbaka till Mandevilles, hvarigenom åsikterna gå i en ständig cirkel. Man föres från den ena åsikten öfver till den andra i en ständig växling.

5) Då det nu visar sig vara omöjligt att inom naturen, ty människorna betraktas här såsom varelser, som tillhöra naturen, finna någon grund för sedligheten, så måste denna grund vara att söka utom naturen i ett öfversinnligt faktum eller i Guds vilja och därmed kommer man från naturalism till supranaturalism.

Huru leder man sig öfver till supranaturalism från naturalism?

1) om man granskar eller analyserar naturen enligt substantialitetsgrundsatsen, så finner man inom henne ingen substans och

2) om man på naturen tillämpar causalitetsgrundsatsen, så finner man inom henne ingen första orsak, ingen causa ultima et absoluta.

Supranaturalism är den åsikt, som grundar sedligheten på ett öfversinnligt, öfvernaturligt faktum, som har verkningar i sinnevärlden. Hit hör Skolasticismen under medeltiden. Såsom egentlig representant anföra vi Christian August Crucius, professor i filosofi i Leipzig, född 1715. Han uppträdde mot Wolffs determinism.

1) Allt ändligt förutsätter en causa ultima et absoluta, som är Gud såsom skapare.

2) Genom Guds vilja är rätt och orätt bestämdt. Denna sats är riktad mot Wolff, som låter Guds vilja bestämmas af förståndet, så att Gud vill hvad förståndet inser vara rätt. Realgrunden för det rätta är således Guds vilja.

3) Genom samvetet omedelbart och genom uppenbarelsen medelbart får människan kännedom om Guds vilja och därmed om rätt och orätt. Detta är således det rättas formalgrund eller kunskapsgrund.

4) Moralprincipen lyder alltså: handla efter Guds vilja, känd dels genom samvetet och dels genom yttre gudomlig uppenbarelse.

5) Motivet, hvarför människan bör lyda Guds vilja, kan icke vara förnuftet, som är fördärfvadt genom synden samt förmörkadt och förblindadt. Motivet är belöningar för de, som lyda Guds vilja och straff för de, som öfverträda henne.

Kritik:

1) Då den högsta grunden till allt eller Gud här är förlagd utom människan och utom världen, så är han i rummet, och då Gud här är verklig före människan och före världen, så är han i tiden, ty allt före och efter har afseende på tid, lik-

som allt utom har afseende på rummet. Enligt supranaturalismen finnes det således ett rum utom det närvarande rummet eller utom det rum, hvari världen är och likaledes en tid före den tid, hvari världen är. Men detta rum och denna tid måste intagas i det rum och i den tid, hvari världen är och betraktas såsom endast varande fortsättning af dessa. Supranaturalismen föres således tillbaka till naturalism. Det är endast skenbart, som man här tror sig ha kommit öfver naturalism, ty allt hvad som förlägges utom och före den här världen måste intagas inom henne såsom del eller fortsättning af densamma.

2) Vidare måste man fråga, huru man här kan äga visshet om sanningen af den sats, från hvilken supranaturalismen utgår, nämligen att det gifves en causa ultima et absoluta. Denna visshet kan icke hämtas från uppenbarelsen, allra minst, då den föreställes vara yttre och på mekaniskt sätt gifven. Ty dels äro uppenbarelserna många och sinsemellan stridiga, hvarvid fråga uppstår, hvilken af dem är den afgörande och bestämmande, och dels förutsätter uppenbarelsen själf ett mått för sin sanning, hvilket mått icke kan vara gifvet genom uppenbarelsen. All sanning, all allmängiltighet och nödvändighet kan endast grunda sig på förnuftet eller på kunskapsförmågans natur och väsen och på den klarhet och motsägelselöshet, med hvilken den fattar sitt innehåll. Principium cognoscendi faller således inom människan. Principium cognoscendi är förnuftet och med förnuftetet måste uppenbarelsen öfverensstämma för att vara sann. Men är således principium cognoscendi rerum inom människan, så måste äfven principium essendi rerum eller världen falla inom människan eller inom självmedvetandet och vara dess innehåll och bestämdhet. Att människan är principium cognoscendi, mått och norm för kunskap och sanning, vill ju säga att människan är förmåga af kunskap. Men en förmåga är förmåga af något, af ett innehåll, det varande, som således finnes hos förmågan, d. ä. pincipium essendi rerum är förmågans innehåll, d. ä. idealism.

3) Att den sinnliga världen är medvetandets innehåll blif-

ver tydligt, om man reflekterar därpå, att världens former såsom rum och tid och alla hennes allmängiltiga och nödvändiga bestämningar, äfven äro det mänskliga medvetandets former, ty äro formerna medvetandets innehåll, så måste äfven allt, som innehålles i dessa former, vara medvetandets innehåll. Motsatsen vore uppenbar motsägelse. Vi hafva härmed blifvit förda till idealistisk ståndpunkt, emedan all sanning och allt varande måste grunda sig på självmedvetandet och dess bestämdhet.

4) Till samma resultat kommer man äfven, om man reflekterar på sedelagens allmängiltighet och nödvändighet. Denna dess allmängiltighet och nödvändighet kan icke förklaras ur någonting yttre, liksom icke heller någonting yttre, icke heller Guds vilja såsom ett yttre fattad, kan vara förpliktande. Då sedelagen är allmängiltig och nödvändig, måste den grunda sig på människans eget väsen eller förnuft och vara detta såsom bestämmande handlandet. Såväl af teoretiska som af praktiska grunder föras vi sålunda till idealistisk ståndpunkt. Men till en början söker man fatta såväl medvetandet som dess innehåll på empiriskt sätt, hvarför ståndpunkten blir psykisk empirism

II. Psykisk (praktisk) empirism.

1. Lägre psykisk empirism. Psykisk empirism är hvarje åsikt, som grundar sedligheten på människans andliga och sinnliga natur och lägre kallas denna åsikt, såvida den grundar sedligheten på sinnlig känsla och föreställning. Då sinnlig lycksalighet här blir människans ändamål, så kallas åsikten evdemonism. Evdemonismen framträder i många former eller äger möjligheten af flera utvecklingsgrader i synnerhet genom öfvervägande reflexion vare sig på det konkreta sinnliga innehållet eller på den abstrakta sinnliga formen. Den lägre praktiska empirismen, praktisk sensualism eller hädo-

nism, gör sinne och fantasi till knnskapskälla och den enskilda sinnliga lycksaligheten till ändamål.

1) *Cyrenaismen*, 300 f. Kr., en Sokratisk skola.

α) Aristippus d. ä. från Cyrene, hvaraf skolan har sitt namn. Läror:

1) Människan bör vara fri från naturens herravälde (detta är ett riktigt och rationellt drag, fasthållet från Sokratismen), men därför bör människan icke försaka sinnliga njutningar.

2) Människan bör njuta med självbehärskning, *κρατεῖν τῶν ἡδονῶν, αλλά μή ἡττάσται.*

3) Klokhet och självbehärskning är medel för det högsta goda eller äro medel för att människan skall kunna iakttaga måtta vid njutningen.

β) Aristippus d. y., den förres dotterson och hans mor Arete. Han var *μητροδίδακτος*. Då åsikten hos Aristippus d. ä. endast hade form af en praktisk lefnadsvishet, så har Aristippus d. y. däremot utvecklat åsikten till ett filosofiskt system, som sedan blef på olika sätt ombildadt och modifieradt af hans efterföljare.

1) Det enda, som kan vetas, är *πάθη*; all kunskap utgöres af sensationer af vårt eget tillstånd. Sensationerna äro subjektiva och absoluta, d. v. s. de förutsätta icke relationen till något yttre, såsom förhållandet är med *αἰσθήσεις* hos Protagoras. Något yttre finnes icke. Det enda, som finnes är *πάθη*, *αἰσθήσεις* eller sensationer. Dessa ha icke sammanhang eller ingå icke i hvarandra utan falla isär och äro diskreta andliga momenter, på samma sätt som de kroppsliga atomerna hos Leucip och Demokrit. Hvarje *πάθος* är *τὸ τέλος*, ändamål och är till för sin egen skull. *πάθη* ha icke det sammanhang med hvarandra, att den ena kan vara medel för en annan såsom ändamål. Då sinnesverktygen äro olika, så kan någon öfverensstämmelse icke äga rum mellan sensationerna. All öfverensstämmelse består blott i ord.

2) Alla *πάθη* eller själsrörelser, »permotiones animae internae» äro antingen a) sakta, *ἡδοναί*, b) våldsamma, *πόνοι* eller c) omärkbara, *μέσα* (förlig vind, storm, stiltje).

3) Ingenting annat är i och för sig godt än ἡδονή och det onda är πόνος. Detta följer däraf, att alla på grund af sin natur eftersträfva den förra och undfly den senare. Hvad man i öfrigt benämner vare sig godt eller ondt är endast ett konventionellt. Detta följer däraf, att något objektivt mått för skillnaden mellan ondt och godt icke finnes.

Det högsta goda kan icke vara evdajmonia, ett konstant sinnligt godt för lifvet i det hela, emedan ett sådant godt icke fattas med känslan. Känslan afser endast det närvarande och individuella.

4) De karaktärer, som tillkomma ἡδονή såsom det högsta goda äro följande: den är a) positiv, ἡδονή ἐν κινήσει, voluptas in motu, ty ἀπονία är intet märkbart πάθος, b) singulär, c) närvarande och ögonblicklig; genom hopp och fruktan, som afse ett frånvarande, störes människan i njutningen; d) den är graduellt skild från hvarje annan ἡδονή; någon annan skillnad finnes icke på blotta känslans ståndpunkt; e) den är kroppslig. Ehuru väl alla angenäma känslor äro af lika värde är dock den kroppsliga känslan att föredraga framför den andliga, emedan den är lifligare.

5) Till det högsta goda förhåller sig dygden såsom medel oeh består i kloket eller insikt för att 1) ernå största kvantum af ἡδοναί; b) undvika πόνοι, i synnerhet religiösa och sedliga fördomar, c) bibehålla besinning, lugn och passionslöshet vid njutandet. Den vise väljer ej alla njutningar och undflyr ej alla πόνοι. Den vise beräknar följderna af sina val.

6) Mellan vishet och dårskap är skillnaden endast graduell.

Aristippi åsikt är konsekvent, såvida man i stället för klokheten och förståndet, sätter instinkten i stället. Människan antages nämligen här endast vara ett djur och djuren ledas icke af förstånd utan af instinkt eller drift.

γ) Theodoras Atheos i slutet af 300-talet. Han anklagades för ateism, men räddades af Demetrius Phaleréus,

1) Det högsta goda är ej ἡδονή, som ej står i vår makt, utan χαρά, en glad sinnesförfattning, som genomgår lifvet i

det hela, ett gladt lynne, ett godt humör. Det är icke de enskilda och momentana njutningarna, som äro det högsta goda, utan den glada sinnesförfattning, med hvilken man deltar i dem, ty saknas denna, så äro de förra intet godt. χαρά fattas nu såsom en perdurerande ἐνδαιμονία, ty eljest är hon icke kontinuerlig.

2) φρόνησις är medel för χαρά. Insikten afser det, som är godt för lifvet i det hela eller fattar det goda såsom konstant.

3) Det onda är λύπη, en perdurerande oangenäm sinnesförfattning.

4) Utgående från läran om χαρά såsom det enda goda kommer Teodorus till fullständig egoism med förkastande af alla sedliga bud. De gälla endast såsom yttre band för dårarna. Vänskap är en chimére, den är öfverflödig för den vise och omöjlig för dåren; patriotism är dårskap, tempelplundring och äktenskapsbrott äro i tysthet tillåtna.

Hans lärjungar voro Bion, känd för sin slappa moral och Evemerus, hvilkens ståndpunkt är »teologisk rationalism» (Evemerism); gudar äro apoteoserade konungar och hjältar.

δ) Hegesias Pejsistanatos; χαρά är omöjlig såsom ändamål, emedan kvantum af πόνοι är större än kvantum af ἡδοναί; kroppen är underkastad sjukdomar och själen sorger. Det mänskliga lifvet är därför utan värde.

ε) Anniceris återgår därför till det vanliga lifvets ståndpunkt. ἡδονή har icke absolut utan endast relativt företräde framför πόνος. Dessutom reflekterar han därpå, att det finnes ett särskildt slag af känslor, de sympatiska känslorna, som ock äro goda. Dessutom kan dygd äfven finnas utan vetande. En sådan dygd vinnes genom öfning och vana.

Härmed har åsikten kritiserat sig själf. Det har visat sig, att, om den ögonblickliga njutningen eller den enskilda lycksaligheten antages vara det högsta goda, vetandet icke kan vara norm för lifvet och att, om vetandet göres till norm för lifvet, icke den enskilda lycksaligheten utan den allmänna, som omfattar det sinnliga lifvet såsom ett helt, måste blifva det högsta goda. För att ståndpunkten skall kunna bibehållas

måste man följakligen välja en sinnlig känsla, som är perdurerande. En sådan känsla måste vara negativ. Detta försök göres af

2. *Epicureismen.* Epicur f. 342 antingen på Samos eller i Athen. Död 271. Epicurs teoretiska filosofi utgör en reproduktion af atomismens mekaniska fysik. Den teoretiska filosofien är medel och förutsättning för en praktisk lefnadsåsikt såsom ändamål. Hans praktiska filosofi däremot utgör en reproduktion af Cyrenaismen, ehuru i negativ riktning både med afseende på det sinnliga och gudomliga. Hans ståndpunkt är negativ religiös deism och fritänkeri. Genom undflyende af det onda har människan att vinna *ἀταραξία* eller *ἀπονιά* såsom mål.

Epicur har äfven en i subjektiv riktning utförd dogmatisk kunskapsteori, som äfven är medel för Etiken.

Filosofi är enligt Epicur den verksamhet, som medelst tal och tänkande medför lycksalighet.

Filosofiens delar äro:

a) kanonik eller formell kunskapsteori, som handlar om kunskapernas uppkomst och om criterium veri. Själen är ursprungligen tom på allt innehåll. Då förnimmelserna äro andliga under det att det varande är kroppsligt, så uppstår frågan huru vi kunna äga visshet om, att våra förnimmelser äro uttryck af det varande. Däraf läran om criterium veri.

b) Fysik, läran om det kroppsliga eller varande. Fysiken är uppställd ad usus practicos. Den är till för att befria människan från det onda eller från vidskeplig fruktan och har därigenom sitt värde. Den har icke att uppvisa hvad som med nödvändighet är sannt utan blott att angifva de naturliga förklaringsgrunder för företeelserna, som äro probabla.

c) Etik, läran om individens lycksalighet och om dygden såsom medel för densamma eller läran om den Vises ideal i stället för politiken, som numera icke upptages såsom del af den praktiska filosofien.

Läror:

I. Kanonik.

1) Kroppsligen äro alla förnimmelser αἰσθήσεις, som uppstå genom εἴδωλα från tingen. De äro omedelbart sanna och äro förbundna med en känsla af ἡδονή eller ponos. Antagandet att en αἴσθησις icke vore sann skulle upphäfva villkoren för praktisk verksamhet. En sinnesförnimmelse kan icke bedraga, emedan hon grundar sig på intryck, som är ett faktum. Häraf följer dock icke, att intrycket alltid är likt tinget eller motsvaras af ett ting, ty bilderna kunna ha krossats innan de inträngde i själen.

2 Af αἰσθήσεις uppstå προλήψεις, allmänbilder af de förra, förvarade i minnet. Äfven dessa äro alltid sanna, emedan de härleda sig från αἰσθήσεις. Dessa allmänbilder äro hvad man uttrycker i ord.

3. Slutligen ha vi δόξαι eller ὑπολήψεις, omdömen, predicerandet af en πρόληψις om en företeelse. Här äga vi kunskap, hvarvid criterium teoretiskt är μαρτύρησις eller οὐκ ἀντιμαρτύρησις αἰσθήσεως och praktiskt ἡδονή och πόνος. Han antar οὐκ ἀντιμαρτύρησις såsom criterium för sådana grunder (för ting eller deras egenskaper), som icke kunna varseblifvas. Här är hypotetisk visshet tillräcklig.

II. Fysik.

1. Allt verkligt är kropp. Substans är förmåga att verka och lida, d. v. s. mottaga och gifva (fysiska) intryck. Men då det kroppsliga är sammansatt, så förutsätter det enkla delar eller atomer, hvilkas primära egenskaper äro gestalt, storhet och tyngd.

2. Därigenom att atomerna falla, uppstå konglomerationer eller världar och ting i oändligt antal. Atomernas rörelser ske icke καὶ ἀνάγκην utan af slump, τύχη; genom atomernas

tillfälliga deviationer uppstå vissa hvirfvelrörelser, genom hvilka tingen komma till stånd. Då alltså någon lagbundenhet icke finnes i atomernas rörelse, så äro vi befriade från det första fruktansvärda onda, nämligen ödet.

3. Äfven själen består af atomer jämte ett onämnbart, τό ἡγεμονικόν, som är säte för kunskap och vilja. Genom detta ἡγεμονικόν är själen mäktig äfven af andra affektioner än kroppens; själen kan t. ex. känna glädje under det kroppen erfar smärta. Viljan är fri och friheten är nödvändig för det praktiska lifvet samt förklarlig genom atomernas deviationer. Själen är dödlig, emedan hon är sammansatt. Och härmed äro vi befriade från det andra onda, nämligen fruktan för döden. Där jag är, är icke döden och där döden är, är icke jag.

4. Gudar finnas, ty eljest vore den allmänna tron på dem oförklarlig. De äro typer af fullkomlighet, odödlighet och lycksalighet och därför kunna de icke befatta sig med oss och vår värld. Detta skulle störa deras lycksalighet. De äro eteriska varelser i metakosmia, mellanvärlden. Han förnekar försyn, mantik och demoner. Insikten härom utgör den sanna religiositeten och innebär befrielse från det tredje onda, som är fruktan för gudarna.

III. Etik.

1) Det goda och onda, som finnes, är ἡδονή och πόνος. Detta följer däraf, att alla på grund af sin natur eftersträfva den förra och undfly den senare. Det goda, ἡδονή, är 1) perdurerande, hvarför man måste afse följderna; man måste därför stundom i enskilda fall välja olust och fly lust; 2) καταστηματική, ataraxi, ty ἡδονή ἐν κινήσει är betingad af πόνος och är blott medel; 3) andlig lust, som är att föredraga framför den kroppsliga, emedan den är varaktigare. Med andlig lust förstår han den lust, som är bestämd af det sunda förståndet samt gifven genom minne och hopp. Den är således

icke till innehållet osinnlig. Men fastän den andliga lusten är att föredraga framför den kroppsliga, så äro dock icke grofva njutningar förkastliga, blott man är fri från religiösa fördomar.

Begären, ἐπιθυμίαι, äro dels naturliga och nödvändiga, dels naturliga och icke nödvändiga och dels slutligen hvarken naturliga eller nödvändiga. Dessa äro imaginära och förkastliga.

2) Dygden är praktisk (negativ) insikt och däraf följande själfbehärskning. Dygden är den insikt, som befriar från fruktan och omåttliga begär. Dygden är icke ett i och för sig godt; detta är endast ἡδονή, men den är dock ett villkor för det goda och har detta till oundviklig följd. Den, som har dygd, kallas vis och är fullkomligt lycklig genom att intet behöfva.

3) Epicur sysselsätter sig vidare dels med läran om kardinaldygderna och dels med läran om den vise. σωφροσύνη innebär, att människan intager rätt förhållande till ἡδονῃ och πόνος; att människan förkastar de njutningar och underkastar sig de smärtor, som äro villkor för τοῦ ὅλου βίου μακαριότης. ἀνδρεῖα är herravälde öfver fruktan och smärta. δικαιοσύνη innebär att människan intager ett rätt förhållande till gudar och människor.

4) Läran om den vise utgör speciell sedelära. Den vise äger fullkomlig lycksalighet därigenom, att han är befriad från fruktan och behof samt att han alltid är lugn och likgiltig för smärta. Den vise äger tröstegrunder mot πόνοι; häftiga smärtor äro ej långvariga och långvariga äro ej häftiga. Visheten är väl beroende af anlag och af yttre villkor och förhållanden, men är den en gång förvärfvad, kan den ej förloras. Den vise behöfver så litet som möjligt och lefver i fred och vänskap med alla människor.

5) Någonting i och för sig rätt finnes icke. Den rätt åter, som är af människor stiftad och fastställd, iakttages offentligen af den vise, för att ej i sin ordning behöfva lida oför-

rätt af andra. Härmed är den vise befriad från det fjärde och sista onda, som är fruktan för oförrätt och straff.

Kritik:

1) Känslan får icke sättas såsom det högsta och såsom ändamål. Känsla af tillfredsställelse är följd af det sedliga handlandet samt kriterium på dess sedlighet, såsom Aristoteles och Stoikerna hafva visat.

2) Den negativa angenäma känslan, som är känsla af det ondas frånvaro, *ἀπονία καί ἀταραξία*, är icke ett absolut, emedan hon förutsätter relationen till det onda. Dessutom saknar påståendet att den negativa lustkänslan skulle hafva företräde framför den positiva lustkänslan all grund. Tvärtom förhåller det sig så, att de lefvande varelserna undvika det oangenäma eller onda för att kunna njuta af ett på andra sidan liggande godt. Att undvika det onda är medel för den positiva lusten.

3) Dygden får icke nedsättas till att blott vara ett relativt godt eller ett medel.

4) Det är visserligen ett framsteg i reflexionen hos Epicur, att han icke blott har behandlat den sedliga funktionen eller dygden utan äfven den sedliga förmågan eller den sedliga karaktären under namn af den vise; men den sedliga karaktären har intet moraliskt utan endast sinnligt innehåll.

5) jämför man Cyrenaikernas och Epicurs ståndpunkt med hvarandra, så stå de i dialektiskt förhållande; den ena åsikten slår öfver i den andra eller de gå i cirkel; man föres från den ena åsikten öfver till den andra och tvärtom. Epicur utgick från den punkt, vid hvilken Cyrenaikerna slutade och slutade med det, hvarmed Cyrenaikerna började. Cyrenaikerna utgingo från det konkret sinnliga, från den positiva ögonblickliga lustkänslan, men föras till det abstrakt sinnliga för att få det sedliga konstant. Epicur däremot utgick från det abstrakt sinnliga, som är konstant, från den perdurerande endajmonien, från *ἡδονή καταστηματική*, men föres till det konkret sinnliga för att få något verkligt innehåll i lifvet.

6) Då människan vid sin egen lycksalighet äfven är beroende af andra människor, så måste hon negativt och positivt

afse äfven deras εὐδαιμονία, såsom äfven Epicur medgaf med afseende på den vises förhållande till rättvisan i staten. Häraf följer, att människans egen lycksalighet måste betraktas såsom varande ett moment af den allmänna lycksaligheten. Detta betraktelsesätt är egendomligt för den modärna praktiska empirismen, hvarför vi nu från Epicureismen föras öfver till denna.

3. Franska Encyclopedismen eller Gallicanska skolan.

Denna skola har utgått fråu John Locke och antagit hans principer, men icke de felaktiga konsekvenser, som han hade dragit ur dessa principer. Encyclopedisterna ha ändrat konsekvenserna till de riktiga. Locke hade antagit, att själen ursprungligen är tom på allt innehåll och att innehållet uppstår genom intryck utifrån. Likväl antog han, att själen var aktivt förstånd, jämte det att hon såsom sinne var passiv. Men Condillac visade, att det är inkonsekvent att antaga en aktiv sida hos själen, sedan man har utgått från det antagandet, att hon ursprungligen är en tabula rasa. Det finnes ingen motsats mellan en aktiv och passiv själ. Själen är allt igenom passiv. Äfven förståndet, reflexionen och uppmärksamheten äro produkter af intrycken. Vissa intryck, som äro mäktigare, påtvinga sig uppmärksamhet.

Vidare hade engelsmännen, anslutande sig till Locke, antagit ett inre sinne och i detta inlagt ett eget moraliskt innehåll såsom känsla af välvilja och allmän människokärlek i motsats mot egennyttan, som hade sin princip i det yttre sinnet. Men Helvetius upphäfver motsatsen mellan inre och yttre sinne eller han upphäfver den praktiska motsatsen mellan människokärlek och egennytta. Det finnes intet inre sinne. Då allt, som gör intryck, är yttre, så måste ock sinnet i det hela vara yttre sinne och därför finnes intet skäl att antaga något annat motiv för handlandet än egennyttan, l'interet.

Slutligen hade Locke antagit motsatsen mellan osinnligt och sinnligt, mellan andligt och kroppsligt. Men v. Holbache utdrog såsom konsekvens ur Lockes principer, att allt verkligt är kroppsligt eller molekyler och deras kvalitativt olika krafter. Encyclopedismens förnämsta representant i praktiskt afseende är

Helvetius, † 1771. De l'esprit 1758, de l'homme 1772.

Teoretiska läror:

1) Människans själ är lifskraften, ehuru det är oafgjordt, om själen är kroppslig eller andlig. Själens förmögenheter äro:

a) passivité, förmåga af intryck, som är

α) sinne, sensibilité physique, förmåga af sensationer och

β) Minne, memoire, förmåga af bilder, images; samt

b) l'esprit, förmåga af idéer, som äro uppfattningar af förhållanden mellan sensationer och bilder. Människans ande är endast en summa af idéer.

2) Passionerna äro själens rörelsekrafter och af dem bildas idéerna. Syftet med idéernas bildande är att vinna lust och att undfly olust. Passionerna ha sin grund i egoismen. Det är ytterst egoismen, det egna intresset, l'interet, som drifver människan att bilda idéer för att vinna lust och undfly olust. Idéerna äro medel för lustens vinnande. I det nu nämnda afseendet äro alla människor lika. Alla ha till ändamål och motiv egennyttan och för henne är allt annat medel. Själfkärleken är densamma hos alla människor och därför äro alla lika.

3) Den olikhet, som äger rum mellan människor, beror dels på slump, l'hazard och dels på uppfostran. Olikheten beror på den olika utbildningen af l'esprit. Vissa människor ha förmåga att bilda nyttiga idéer eller idéer, som gagna flera och dessa framstå därför såsom bättre än andra.

Etiska satser:

1) Det goda är det nyttiga och nyttigt är allt, som befrämjar den egna lusten. Det motiv, af hvilket det nyttiga bestämmes, är egoismen. Nu skulle det goda visserligen vara

det nyttiga för alla människor, men då detta icke kan af individen förverkligas, så måste man inskränka sig till hvad som är nyttigt för den nation, som man tillhör.

2) Dygden är en sinnesriktning, som har afseende på samhällets väl eller en passion att gagna sin nation. Moraliska och politiska dygder sammanfalla. Egennyttan är förpliktelsegrund för en för andra gagnande verksamhet. Dygd och last, rätt och orätt grunda sig på egennyttan, ej på förnuftsidéer och icke heller på godtycke. Människan bör afse andras väl, emedan hennes eget väl däraf är beroende. Dock förutsätter detta, att de offentliga institutionerna i staten äro sådana, att den enskildes och det allmännas väl falla till ett. Regenten bör därför stifta sådana lagar, att det enskilda intresset gagnas därmed, att man befrämjar det allmännas. Statens lagar skola väcka egoismen hos statsmedlemmarna genom att fastställa belöningar för dem, som gagna statens väl. Dygd och last, egoism och sympati, bero sålunda af förhållandena och af däraf uppstående vanor.

3) Den enda religion, som finnes är allmänt väl. Allt annat är endast fördom. Detta är riktadt mot Condillac, som ännu hade antagit en naturlig lag, som hänvisade på Gud och som vore sanktionerad genom belöningar och straff.

Kritik:

1) Mellan Helvetii satser finnes intet eller endast löst sammanhang. Detta generella lycksalighetssystem kan ej fasthållas, ty öfvergången från enskild till allmän lycksalighet är omotiverad — annat än såsom medel.

2) Utgår man från det antagandet, att egoismen är den ledande principen för människans handlande, så följer däraf, att hon har att afse sitt eget väl utan afseende på andras.

3) Inrymmer man åter afseendet på andra och deras väl, så är inskränkningen till nationen omotiverad och inkonsekvent.

4) Detta moralsystem kan endast med det villkor fasthållas, att man kunde visa, att min och andras lycksalighet fölle ihop till ett, ungefär såsom i bolaget, där allas intressen sam-

manfalla till ett enda eller såvida man kunde visa, att jag själf blefve lycksalig genom att befordra andras lycka eller lycksalighet. Helvetius ansåg dock sitt system vara konsekventare. Detta försökes af de engelska moralfilosoferna. Då egoismen visat sig vara ett otillräckligt motiv för en för andra gagnande verksamhet, så måste ett annat motiv sökas, nämligen den sympatiska känslan. Detta sker af

4. De engelska moralfilosoferna eller den Anglikanska skolan.

Äfven de engelska moralfilosoferna ha utgått från Lockes kunskapsteori, hvars principer och allmänna konsekvenser de antaga, ehuru de af praktiskt intresse göra vissa modifikationer af dessa konsekvenser i detaljerna och äfven söka fullständigare tillämpa och utveckla dem i praktiskt afseende.

a) Richard Cumberland † 1719; de legibus naturae disquisitio philosophica.

1. Egoismen eller idiopatiska känslor äro icke de enda angenäma känslor, som människan har. Hon har äfven andra angenäma känslor. Människan är ett samhälleligt väsen, detta upptog han från Aristoteles, och har därför äfven sympatiska och sociala känslor. Af dessa bör människan bestämmas i sitt handlande. Detta yrkar han mot Hobbes, som antog endast en egoistisk och idiopatisk natur hos människan.

2. Den högsta lag, som människan har att följa i sitt handlande, är att befordra allmän lycksalighet, lycksalighet hos alla dem, med hvilka människan lefver i sammanhang, ty af denna utgör människans egen lycksalighet ett moment.

3. Denna naturlag, som kan kännas oberoende af uppenbarelsen, har Gud inskrifvit i vår känsla. Denna lag är icke en egentlig idea innata (mot Cartesius). De följder, som framgå af handlandet efter lagen och hvilka såsom ett helt är lycksalighet, känna vi ur erfarenheten. Det högsta motiv, som bestämmer människans handlande efter lagen, är Guds befallning.

Cumberlands åsikt är sålunda mer supranaturalistisk. Hos Cumberland förekommer endast förberedelserna för den Anglikanska skolan.

b) Antony Ashley Cooper, grefve af Shaftesbury, f. 1670 † 1713. »Charakteristiks 1709»; flera populära skrifter i elegant form. Han var en fint estetiskt bildad privatman och ädel personlighet.

Hans ståndpunkt i allmänhet:

Shaftesbury har en organisk uppfattning af människan och världen. Människan är ett organiskt helt med en inre enhet, som bestämmer och behärskar mångfalden. Äfven världen är ett organiskt helt med en inre enhet, som är grund till mångfalden. Denna högsta enhet är Gud. Men detta allt är hos Shaftesbury endast ett populärt föreställningssätt och är icke vetenskapligt utfördt. Han har endast gjort tillämpning af detta föreställningssätt i praktisk afseende eller med afseende på människans sedliga lif.

Etiska läror:

1. Alla människans handlingar grunda sig på böjelser. Böjelserna, som äro ursprungliga, äro af tvåfaldig art, nämligen dels

1) onaturliga, som hvarken afse befordrandet af eget eller andras väl och

2) naturliga, som afse det godas befrämjande vare sig för människan själf eller för andra och dessa äro

a) sociala eller sympatiska, social-affections och

b) egoistiska, idiopatiska, selfaffections.

2. Det goda i allmänhet är det, som genom sin närvaro väcker glädje och tillfredsställelse och genom sin frånvaro smärta. Det onda är motsatsen. Det goda är i denna mening subjektivt och växlande.

3. Det högsta goda eller det objektivt goda är det, som tillfredsställer människans egendomliga natur och bestämdhet och detta är det högsta kvantum af glädje eller satisfaction och den glädje, som följer af sociala handlingar är den varaktigaste och

bästa. Detta goda är icke lust, pleasure, utan satisfaction. Andliga känslor ha företräde framför kroppslig lust.

4. Det moraliskt goda eller sedlighet innebär, att människan intar ett riktigt förhållande till andra och till sig själf, hvilket förhållande grundar sig på de naturliga böjelserna. Människan är nämligen dels ett väsen för sig själf och dels står hon i förhållande till andra. Därför måste det sedligt goda blifva jämnvikt eller ett riktigt förhållande mellan de egoistiska och sympatiska böjelserna. Mellan själfkärlek och socialitet är den rätta proportionen ett visst förhållande, som icke utesluter någondera. Moralprincipen måste därför lyda: handla så, att du håller jämnvikt mellan dina egoistiska och sympatiska böjelser.

5. Det moraliskt onda är att att tillfredsställa

1) de onaturliga böjelserna,

2) de egoistiska böjelserna ensamt, hvilket är själfviskhet,

3) de sympatiska böjelserna ensamt, hvilket är »för godt»; eller ock är det onda ett orätt förhållande mellan de bägge slagen af naturliga böjelser.

6. Då det goda är ett förhållande mellan själfkärlek och människokärlek, så förutsättes en princip, som bestämmer detta förhållande, så att det blir ett rätt förhållande. Denna princip är a) ett för människan eget och hos alla gifvet moraliskt sinne samt b) en genom öfning och bildning vunnen moralisk takt eller sedlig smak, emedan människan är en moralisk artist. Denna sedliga smak finnes blott hos de bildade, under det att det moraliska sinnet finnes hos alla människor.

c) Francis Hutcheson, född 1694 † 1747. Professor i Glasgow. Han har systematiserat och i formellt afseende utvecklat Shaftesburys åsikt. Men med denna formella utveckling har åsikten i reellt afseende sjunkit ned till ren empirism.

Antropologiska läror:

Människans själsförmögenheter äro:

a) förstånd; i uppfattningen af människans teoretiska förmåga är Hutcheson lik Locke.

b) vilja, begärförmåga och denna sönderfaller i

α) passions, sinnliga drifter och begär och

β) affections, förmåga af afsiktlig och ändamålsenlig verksamhet.

Vidare indelas hvardera, både passions och affections i a) egoistiska och b) sympatiska eller välvilliga böjelser.

Etiska läror:

1. Det moraliskt goda kan icke grunda sig på a) passions, emedan de äro växlande och tillfälliga och icke heller b) på egoistiska böjelser, emedan de endast afse ett naturligt godt och därför äro utan allt sedligt värde. Egoismen lämnas således helt och hållet af Hutcheson. Häraf följer, att sedligheten måste grunda sig på sympatiska eller välvilliga böjelser eller känslor och bestå i allmän välvilja, hvari människans eget goda är inneslutet. Moralprincipen lyder därför hos Hutcheson: befordra allmänt väl, ty däri ligger ock ditt eget.

2. Detta goda bestämmes af det moraliska sinnet. Han visar, att intet annat kan vara den bestämmande principen, icke ens sympatiska känslor, som ock kunna finnas hos dåliga människor. Det moraliska sinnet är 1) medfödt, ej uppkommet eller förvärfvadt, 2) ofelbart, en känsla, som icke kan irra eller bedraga, 3) gifvet hos alla människor, 4) är ej beroende hvarken af Gud eller uppenbarelsen och 5) yttrar sig stundom i strid mot egoismen och sinnligheten. Hutcheson tenderar till en rationell uppfattning af det moraliska sinnet.

Hutcheson har förtjänsten att ha mer psykologiskt utvecklat åsikten, men därmed har han ock fört den närmare den generalitet, hvari den upplöses. Hos Hutcheson blir allt både i teoretiskt och praktisk afseende endast ett förhållande mellan krafter utan reflexion på någon inre och organisk enhet.

d. David Hume, född 1711 † 1776.

1. Det sedligt goda är allmän lycksalighet eller allmänt väl.

2. Detta bestämmes väl af det moraliska sinnet, men äfven af förståndet (reason). Moraliska sinnet ger incitament eller impuls till de handlingar, som äro sedliga och genom förståndet bedömes det allmänna i handlingarna. Det är förstån-

det, som i sista hand afgör hvilka handlingar, som äro sedliga. Hume lägger större vikt på förståndet än hans föregångare. Förståndet har dock blott teoretisk betydelse, under det att moraliska sinnet är viljans praktiska motiv.

e. Adam Smith, f. 1723 † 1790. Berömd nationalekonom.

1. Sympatiska sinnet säger mig väl att andras lycka är det goda och är således en allmän princip, men däremot säger det icke, hvilka handlingar, som äro sedliga eller som befordra det nämnda ändamålet.

2. Därför fordras en princip för tillämpningen i hvarje särskildt fall af den sedliga grundsatsen och detta är andras gillande eller handlingens allmängiltighet. Moralprincipen blir därför: ställ dig på andras ståndpunkt och gör hvad dina medmänniskor gilla efter allmänna regler. Förståndet blir här ensamt afgörande.

3. Det gifves två slag af dygder, nämligen älskvärda och aktningsvärda.

En fortsättning af skolan utgör den s. k. Skottska eklekticismen, representerad af Reed Beathea, Ferguson, Stuart.

1. Sens commun är bestämmande princip för allt såväl i teoretiskt som praktiskt afseende.

2. Det sedligt goda är lycksalighet. Och nu uppgifva de en mångfald af koordinerade motiver för de handlingar, som hafva afseende på lycksaligheten nämligen dels sympati, dels eget väl, dels känsla af vördnad och smak för det sköna o. s. v.

Kritik:

1. Hos engelska moralfilosoferna framträder ett om ock svagt och dunkelt medvetande af förnuftets fordran af allmän människokärlek; men då de äro empirister kan denna fordran endast fattas såsom en känsla, som strängt taget här måste blifva oförklarlig. Enligt engelsmännen skulle hos människan finnas känslor af annan art än de sinnliga och ett moraliskt sinne såsom norm för sedligt handlande. Men ett sådant högre innehåll är enligt engelsmännen oförklarligt. Ett sådant högre innehåll blifver förklarligt endast om man visar, att människan står i förhållande till eller är bestämd af en osinnlig och för-

nuftig värld, af hvilken det sinnliga är fenomen; men detta uppvisas icke af engelsmännen och är äfven oförenligt med deras ståndpunkt i det hela. Deras ståndpukt är orimlig och omöjlig, emedan de vilja förena det sinnliga och det förnuftiga.

2. En viss känslas företräde framför andra känslor kan här endast ske genom antagandet af en qualitas occulta.

3. Då min och andras lycksalighet enligt förutsättningen här sammanfalla, så behöfver jag ju endast afse min egen och något afseende på andras väl och på den sympatiska naturen är således obehöfligt.

4. Under fortgången inom skolan föras de till antagandet af allmängiltigheten såsom äfven varande en norm för handlandet. Men allmängiltigheten är ett allmänt förståndsbegrepp och nu blifva tvänne heterogena principer upptagna inom systemet. Såvida man nu icke vill gå i cirkel tillbaka, så tvingas man öfver till högre praktisk empirism eller intellektualism. Men innan man kommer öfver till den högre praktiska empirismen har man först såsom öfvergångsform den teoretiska intellektualismen inom praktiska filosofiens historia, en åsigt, som gör sinnliga förståndet till kunskapskälla och allmän evdemoni till ändamål och vid hvilken afseende göres icke endast på andra människor utan ock på tingen. Och här ha vi tvänne ståndpunkter eller tvänne olika sidor af en och samma ståndpunkt, beroende därpå att, då förståndet är en formell förmåga, som förutsätter det sinnliga innehållet, utgångspunkten kan tagas antingen från innehållet eller objektet sådant det är gifvet för reflexionen eller ock från formen, sådan den är gifven genom förståndet. Här ha vi

a. Samuel Clarke, f. 1675 † 1729. Han har framställt sina åsikter om det sedliga i sina predikningar. Han var i polemik med Cumberland. Genom sin skrift angående läran om treenigheten (1712), hvilken han nekade hafva tillhört den första kyrkan, ådrog han sig flera obehagligheter.

Läror:

1. Alla ting hafva bestämda krafter och lagar och bestämma hvarandra ömsesidigt.

2. Denna tingens inrättning är deras skicklighet eller lämplighet (fitness), d. ä. deras naturliga användbarhet för det helas harmoni och detsamma gäller ock med afseende på människan, som har förstånd och fri vilja samt förmåga af ett visst herravälde öfver tingen.

3. Tingen hafva denna ändamålsenlighet eller lämplighet dels såsom momenter af det hela och dels hvarje ting för sig. Denna lämplighet (fitness) är gifven genom Gud i skapelsen, ehuru den äfven kan vara gifven genom människans bearbetning af tingen.

4. Det finnes ett i och för sig godt. Det goda är därför icke gifvet och bestämdt genom Guds vilja. Det goda gäller äfven för Gud, som icke annorlunda kan behandla tingen.

5. Det sedligt goda är människans verksamhet i öfverensstämmelse med tingens lämplighet. Människans högsta lag blir därför; handla efter din egen naturs och efter tingens lämplighet (fitness) samt efter bådas förhållande till hvarandra. Häraf följer lycksaligheten, som grundar sig på Gud och på hans inrättning af det hela och som nu blir motivet för människans handlande.

6. Det sedliga har sitt stöd i hopp om eviga belöningar och i fruktan för eviga straff.

Kritik:

1. Clarkes åsikt är allt för obestämd. Han har icke bestämt, hvilken natur han menar. Det är tydligt, att sedligheten icke kan grundas på den sinnliga naturen, emedan det vid sedligheten icke är fråga om hvad någonting är utan hvad det bör vara eller om hvad det genom människans fria vilja bör blifva.

2. Tingen känna vi icke omedelbart utan endast förmedelst vår kunskap om dem. Vi måste först äga en riktig och sann kunskap om tingens lämplighet eller bestämmelse (fitness of things). Sedligheten kommer således att grunda sig på vissa begrepp och omdömen eller sanna satser om vår egen naturs och tingens lämplighet och efter dessa satser har viljan omedelbart att bestämma sig. Härmed föres man öfver till

b. William Wollaston f. 1659 † 1724. Hans åsikt är ett komplement till Clarkes.

Läror:

1. Alla satser äro antingen sanna eller falska och om dessa satser tillämpas praktiskt, på viljan och i och genom henne få sitt uttryck, så blifva de vare sig goda eller onda handlingar.

2. God är således hvarje handling, som uttrycker en sann sats om vår egen naturs och tingens bestämmelse. Tingens natur är nämligen det sanna hos tingen eller det hos tingen, som vi fatta i vetandet eller i begrepp och uttrycka i sanna satser. Moralprincipen kommer således att lyda: Uttryck i din handling en (in concreto) sann sats.

3. För att moralprincipen ej skall blifva allt för obestämd har man att tillägga, att man i hvarje fall måste afse en fullt konkret kunskap om tingen, t. ex. icke endast att föremålet är ett visst ting utan äfven att det är min lagligen förvärfvade egendom. Och härmed återkommer man till Clarke blott med tillägg: »i enlighet med min kunskap.»

4. Motivet för människans handlingar är lycksaligheten.

Wollaston reflekterar mer på hvarje handling än Clarke och har en mer subjektiv åsikt än denne.

Kritik:

1. Clarke och Wollaston förutsätta ömsesidigt hvarandra eller gå i cirkel. Hvilken är tingens lämplighet? Den, som öfverensstämmer med vetandet eller med sanna satser. Och hvilket vetande eller hvilka satser äro sanna? De, som öfverensstämma med tingens lämplighet.

2. Wollaston är själf oviss, om det generella eller det individuella är det första. Detta innebär cirkel med afseende på förhållandet mellan lägre och högre empirism.

3. Det är ett fel hos båda, att de endast afse hvad som är sannt för förståndet och icke hvad som är det goda för den fria viljan. Viljans lag tages här icke ur viljan och förståndet själfva utan från de yttre tingen. Men detta är teoretisk filosofi och icke praktisk.

Det, som nu återstår är att gå tillbaka till det rena förståndet och den rena viljan, såsom de äro oberoende af allt yttre. Denna negativa fordran gjordes först gällande af den praktiska intellektualismen (Cynismen), till hvilken vi nu öfvergå.

Men först skola vi göra ett par anmärkningar mot all lägre praktisk empirism.

1. Sedeläran fordrar en klar princip för det praktiska lifvet, men den lägre praktiska empirismen sätter principen i det dunklaste af allt, den sinnliga känslan.

2. Vidare fordrar sedeläran en konstant norm för lifvet, men dessa skolor sätta normen eller principen i det mest momentana och växlande af allt, nämligen den sinnliga känslan.

Det behof, som nu med förökad styrka gör sig gällande, är följaktligen dels behofvet att komma till klarhet med afseende på människans sedliga lif och med afseende på de högsta principer, af hvilka detta lif bör bestämmas och dels behofvet att vinna en konstant ledning för sitt lif, en ledning, som ger fasthet och stadga åt det sedliga lifvet. Därför föres man nu från den sinnliga känslan öfver till det sinnliga förståndet för att se om detta kan lämna en tillfredsställande princip för det sedliga lifvet. Detta sker af

II. Den högre praktiska empirismen eller den praktiska intellektualismen.

Här ha vi först negativ praktisk intellektualism hos

a. Cynismen eller den cyniska skolan. Skolan stiftades af Antisthenes från Athén, som lefde ännu 366 f. Kr. Han lärde i Cynosarges, som var ett gymnasium för främlingar. Anthisthenes var nämligen icke fullblodig Athenare, emedan han var född af en Tracisk slafvinna. Vidare ha vi här Diogenes från Sinope, † 323; Krates, Stoikern Zenos lärare och hans gemål Hiparchia samt Menedemus och Menippos. Skolan fort-'or till slutet af 200 talet.

I likhet med öfriga Sokratiska skolor har äfven Cynismen ljande drag gemensamt med Sokrates, nämligen 1) den är idea-

listisk, 2) den lägger hufvudvikten på det praktiskt etiska samt 3) antar vetande eller φρόνησις.

Kunskapsteoretiska läror:

1. Den sanna kunskapens form är begrepp. Begreppet uttrycker hvad saken egentligen är eller det väsentliga och naturliga i tingen, dess abstrakta vara. Hvarje begrepp är rent enkelt, de bestämma icke hvarandra.

2. Häraf följer, att det endast gifves en benämning på hvarje sak och att således inga omdömen, motsägelser eller falska satser äro möjliga. Endast identiska omdömen äro möjliga. Begreppen utgöra en diskret mångfald. Detta ledde hos de senare Cynikerna till den uppfattningen att begreppen, λόγοι, endast äro namn eller ord och följaktligen nomina propria på ett verkligt. Alla andra namn äro namn på namn eller endast flatus vocis, d. ä. återgång till sensualism.

Etiska läror:

1. Det goda eller lycksaligheten kan endast vara det, som står i vår makt och som således måste vara andligt eller en andlig besittning.

2. På grund häraf kan det goda icke vara annat än dygden, hvarmed förstås en praktisk insikt, som har till följd en Sokratisk sinnesstyrka och självbehärskning samt ἀπαθι för allt annat såsom endast innebärande ἐνθυχία och beroende. För att äga dygd fordras ej mycken lärdom och icke heller något vetande blott för dess egen skull, detta är endast fåfänga. För att äga dygd fordras endast, att människan sätter en konstant själsstyrka emot alla πάθη, mot alla drifter och begär och i synnerhet mot alla konstlade njutningar, så att människan försmår och föraktar allt detta såsom varande ett ondt och värdelöst.

3. Då dygden är vetande, så är hon lärbar och såsom en gång förvärfvad är hon oförlorbar. Det praktiska värde, som dygden har med sig, är, att man lefver naturligt.

4. Dygden måste såsom varande vetande vara vetande eller insikt om något och detta är insikt om och duglighet till det goda eller själfva ovärdet af det yttre och πάθη. Män-

niskan har således att »lära sig af med det onda» och detta är *ἐγκράτεια*, som består däri, att man lefver naturligt, att man reducerar behofven till deras minsta möjliga mått, att man endast tillfredsställer de begär, som måste tillfredsställas för att icke lifvet skall gå under; lifvet kan icke bestå endast i negationer. Och härmed har skolan kommit tillbaka till praktisk sensualism igen, endast att behofven här äro reducerade till ett minimum.

5. Cynikerna höllo straffpredikningar mot rikedom, som endast är källa till brott, mot ära och skam, som blott äro dårars prat, mot ujutning, som endast är slafveri under begären och således *ἀπονία*, mot vänskap, fäderneslaud, lagar och fäderneärfda bruk, emedan allt detta är obehöfligt för den vise, som är sig själf nog. De antaga, att Gud är försyn i förhållande till den vise, men i öfrigt scepticerade de mot folkreligionen: popularii Dii multi, naturalis unus. Cynikerna sökte förbinda Sokratismen med Eleatismen.

Den vise är utan brist, hemma öfver allt, jämnlik med gudarna, har alltid makt och herravälde öfver sig, är lugn och lycklig och oberoende af ödet.

De senare Cynikerna ville praktiskt tillämpa åsikten, hvilket skedde därigenom, att de hängåfvo sig åt ett rått naturlif och visade förakt för allt konventionellt.

b. *J. J. Rousseau,* f. 1712, † 1778. Är jämte Voltaire den inflytelserikaste skriftställaren under 18 århundradet i Frankrike.

Läror:

1. Kultur, civilisation och förståndsbildning äro ett fördärfligt och ondt, emedan de leda till gränslös stegring af önskningarna och begären och därmed till laster och utsväfningar.

2. Begären måste nu begränsas och detta kan endast ske därigenom, att människan återgår till den okonstlade naturen, hvarifrån civilisationen har fört människan, och följer dess omedelbara ledning.

3. Men då en fullständig återgång till naturtillståndet icke kan ske, så bör staten göras så lik naturtillståndet, som möjligt. De dygder, som finnas i naturtillståndet, äro frihet,

jämnlikhet och broderskap och staten bör så inrättas, att dessa kunna bevaras.

Rousseaus ståndpunkt har sin förklaring i tillståndet i Frankrike under hans tid och i den ytliga och förskämda kultur, som där var rådande.

Kritik:

1. Det är visserligen sannt, att genom förståndsbildning de individuella begären utveckla sig till ett system af gränslösa maximer, och det är äfven rätt att fordra att dessa skola inskränkas och begränsas. Men felet är, att man här hänvisar till det lägre och lägsta hos männskan, det, som hon har gemensamt med djuren såsom mått och norm för begränsningen, i stället för att hänvisa till det högre och högsta hos människan, det, som hon har gemensamt med Gud såsom denna begränsande och bestämmande princip.

2. Därjämte är det ett fel hos dessa åsikter, att de äro negativa. Man fordrar, att begären, drifterna och förståndsbildningen skola negeras, för att människan icke skall blifva slaf under det sinnliga, utan att man likväl kan fullständigt genomföra denna fordran. Ett minimum af det sinnliga står alltid kvar.

3. Om man höjer sig till den insikten, att förnuftet bör vara det bestämmande, så behöfver man icke yrka negation af det lägre utan endast dess begränsning, måttbestämdhet och ordnande, så att det blir organ och medel för det högre.

4. Dessa åsikter upphäfva all perfectibilitet hos människan, emedan de fordra den lägre sinnliga naturens annihilation och förstöring. Såvida sann perfectibilitet skall vara möjlig, måste sinnligheten utvecklas, förädlas och ordnas därigenom, att den konformeras under en högre enhet, förnuftet, af hvilket den bör genomträngas och behärskas.

5. Då man på empirisk ståndpunkt ser, att den lägre sinnligheten behöfver begränsas och ordnas, icke negeras och dödas, så söker man fatta den högre sinnligheten, det sinnliga förståndet och den af sinnliga förståndet ledda viljan såsom norm och princip för denna begränsning och ordning. Detta

sker af den positiva praktiska intellektualism, som representeras af

a) Aristoteles f. 385 † 322. Platos lärjunge; lärde i Lyceum, ett tempel hälgadt åt Apollo Lykejos.

Teoretiska läror:

1) Filosofi är enligt Aristoteles vetenskapen om alltings yttersta grunder. Filosofien är såsom vetenskap skild från den praktiska verksamheten. Men däremot blir filosofien blott relativt och graduellt skild från de empiriska vetenskaperna. Genom filosofi äger människan sin högsta lycksalighet. Filosofien är sitt eget ändamål eller är vetande för vetandets egen skull och har högre värde än all praktisk verksamhet.

2) Hos Aristoteles finnes antydd indelningen af filosofien i teoretisk, estetisk och praktisk. Den teoretiska filosofien handlar om det varande, om det, som är oberoende af vår vilja; den är vetande för vetandets egen skull, är mer viss och har mer värde än den praktiska filosofien. Hit skulle höra a) fysik, om det sinnliga, b) matematik, om det osinnliga och osjälfständiga och c) metafysik, om det osinnliga och självständiga eller om de yttersta grunderna, teologi, *πρώτη φιλοσοφία*, filosofien *κατ' ἐξοχήν*, visheten eller det rena vetandet. Den praktiska filosofien handlar om det af människans vilja beroende, den är vetande för annats skull. Den pojetiska filosofien (konstteori) handlar om människans estetiska verksamhet och dess produkter.

3) Den vanliga indelningen af Aristoteles filosofi är:

a) kunskapsteori eller formell logik, läran om filosofien såsom vetande; kallas af Aristoteles analytik och handlar om beviset, dess form, slutledning samt om dess momenter, omdömen, begrepp och kategorier.

b) metafysik, om de yttersta grunderna för allt, om det varande, så vidt det är *φιλοσοφία πρώτη*.

c) Fysik om de konkretare grunderna för de särskilda slagen af verklighet, om det varande i det sinnliga, *φιλοσοφία δευτέρα*.

d) Etik och politik, om människans praktiska verksamhet.

Politiken är hufvuddel och af denna är etiken en underafdelning. Hjälpvetenskaper äro ekonomik, fältherrekonst och retorik.

Satser ur metafysiken:

1) Kategorierna äro a) ὀυσία, substans, det, som ej kan vara bestämning hos ett annat, men hos hvilket allt annat är bestämning, τὸ ὑποκείμενον, subjektet för predikater, b) alla andra kategorier äro blott predikater, eller κατάσυμβεβηκός verkliga. Substans är a) ὀυσια πρώτη, det individuella, och b) ὀυσία δευτέρα, genera och species, det väsentliga hos det individuella, substansen betraktad till sin kvalitet.

2) Världens allmännaste karaktär är γένησις och denna är således primum declarandum. Världsprinciperna och förutsättningarna för rörelsen äro:

a) ett rörande och bestämmande, som själft är orördt eller oföränderligt och hvilket är formen, εἶδος, τὸ ἐνέργειαὄν, ἐνέργεια eller ἐντελέχεια, det vetbara, positivt och väsentligt varande, som är grund till blifvande och som är kraft. Detta är Platos idéer, som Aristoteles gör till former och bestämmande krafter i det sinnliga. Att begreppet är det väsentligt varande uppvisar Aristoteles genom kritik af sina föregångare i det närmaste på samma sätt som Plato.

b) ett bestämbart eller rörligt, som icke är rörande och detta är materien, ὕλη, τὸ δύναμειόν eller δύναμις. Detta är substratet för rörelsen, det, som kan blifva allt, men som genom sig själft är intet, det möjliga, det icke vetbara, principen för det individuella, samt slutligen såsom formell princip

c) icke-varat, στέρησις, frånvaro af form, det materien är såsom sådan och hvarifrån hon befrias genom formen.

Ingendera af dessa principer äro för sig verkliga utan de äro blott de allmänna elementerna hos allt verkligt, som är produkt af materia och form, σύνθετον ἐξ ὕλης καὶ εἶδος. En första materia förutsättes, en πρώτη ὕλη, hvilken såsom varande begreppet möjlighet, är genus summum.

3) Dessa allmänna principer specificeras till a) causa formalis, det vetbara, konstanta och väsentliga hos tinget, b) ca-

usa efficiens, ett förut verkligt af samma art, c) causa finalis, det i sitt slag aktuella, ἐνέργεια, orsak i dess högsta betydelse samt d) causa materialis, materien, ämnet, hvaraf tinget blir. Ur dessa principer följer nu världsförklaringen i det hela. Världen är ett från möjlighet till verklighet sig utvecklande helt.

4) Världen och dess rörelse förutsätter en första orsak, en causa efficiens till föreningen af form och materia, d. ä. en ren form; en form, som är utan all materia, måste föregå hvarje materia och hvarje materiellt ting. Detta är Gud.

5) Gud är i och för sig eller logiskt betraktad, 1) oberoende af världen och individuellt tillvarande; första orsak; 2) immateriell och oföränderlig eller orörd rörare; 3) *en*, ty all mångfald kommer från materien; 4) ren aktivitet och såsom sådan lif och lycksalighet; 5) rent förnuft, νοῦς och tänkande af sig själf, νόησις νοήσεως.

I sitt förhållande till världen, metafysiskt betraktad, är Gud 1) orsak till hennes ordning och ändamålsenlighet, formernas form; dock är Gud omedelbart närvarande blott i stjärnhimmelen och genom denna i den sublunariska världen. Planeterna äro gudomliga väsenden eller gudar.

Satser ur fysiken:

1) Fysiken är vetenskapen om det kroppsliga eller sinnliga i vidsträckt bemärkelse, d. v. s. om det, som är kropp, har kropp eller är grund till kropp. Fysiken handlar ock om det andliga, ehuru såsom närvarande i och bestämmande det kroppsliga.

2) Naturen betraktas från objektivt teleologisk synpunkt såsom ett helt af medel och ändamål, såsom en »omedveten konstnär», som använder äfven det minsta och obetydligaste för det helas ändamål och ytterst för människan, för hvilken allt annat är förberedelse och medel.

3) Själen är den första entelekien hos en organisk kropp och framträder i lägre och högre former:

a) ψυχή θρεπτική, som blott är närande och fortplantande.

b) ψυχή αἰσθητική καὶ ὀρεκτική, som är senterande och spontant verksam, samt

c) νοῦς, tänkandet.

Hos ψυχή αἰσθητική ha vi

α) αἴσθησις, som genom föremålets affektion på kroppen är en utveckling i själen af dettas form. Själen är här såsom materia passiv; tinget är såsom form aktivt. Φαντασίαι, som äro svagare bilder af αἰσθήσεις, äro efterrörelser af dessa. Utom de särskilda sinnena finnes en κοινή αἴσθησις för sammanfattningen af de särskilda sensationerna och för medvetenheten. Φαντασία är liksom κοινή αἴσθησις utsatt för irring, men så icke sinnena. Φαντασία är dels 1) μνήμη, oafsiktlig, hvars bilder refereras på ett förut varseblifvet och 2) ἀνάμνησις, afsiktlig. Dess bilder generaliseras till erfarenhet och bilda öfvergång till vetandet, samt

β) ὄρεξις, τὸ ὀρεκτικόν, begär, sträfvande eller afsky, uppstår med αἴσθησις och är omedelbart förbunden med känsla af lust och olust; tillhör den animaliska själen, τὸ ἄλογον; kan vara blott begär, om den är bestämd af πάθη, eller vilja, om den är bestämd af tänkandet eller det praktiska förnuftet, φρόνησις. Viljan, hvars frihet antages, har dock här ingen plats.

Νοῦς är uppfattningen af formerna i deras renhet såsom allmängiltiga och nödvändiga. Detta är det egendomliga hos människan och indelas i

α) Νοῦς ποιητικός, tänkandet i dess aktualitet, det gudomliga hos människan, är lika och gemensamt hos alla, är utan utveckling, minne och självmedvetande, är ἀπαθής och χωριστός, odödligt, kommer θύραθεν till människan, samt

β) Νοῦς παθητικός: det potentiella, «idéernas ort», relativt passivt, en »oskrifven tafla», det dödliga tänkandet.

Etiska och politiska läror:

1) Praktiska filosofien handlar om det goda för människan, d. v. s. det konstanta eller åtminstone vanliga vid den medvetna och afsiktliga verksamheten. Något i och för sig godt finnes icke; detta vore godt för ingen.

Den praktiska filosofien är enligt Aristoteles den del af

fysiken, som handlar om det afsiktliga blifvandet och dess former. Dess visshet är endast relativ och dess värde är lägre än den teoretiska filosofiens, emedan den icke endast är självändamål utan ock medel för handlandet, som är ett lägre än vetandet.

2) Det högsta goda måste vara a) τέλειον, ett högsta ändamål, som aldrig är medel; motsatsen skulle leda till progressus in inf. och b) αὐταρχές, så att det innefattar allt godt. Häraf följer, att det högsta goda icke kan vara a) βιος ἀπολαυστικός eller ett lif i njutning och lust, ty människan är till sin natur ett verksamt väsen; b) βίος πολιτικός eller ett lif, som går ut på att vinna ära och anseende eller c) βίος θεωρητικός, ty ett sådant lif är öfvermänskligt och gudomligt.

3) Det högsta goda är lycksaligheten, ἐνδαιμονία och »består i själens af förnuftet ledda eller ej mot detsamma stridande verksamhet (ἐνέργεια) i enlighet med människans egendomliga dygd (natur och anlag, κατ' ἀρετήν) i ett fullkomligt lif (ἐν βίῳ τελέιῳ) i förening med bona fortunae och ἡδονή eller ἐυξωία.»

4) De bestämningar, som tillkomma det högsta goda äro följaktligen 1) att det är en fri verksamhet. 2) som bestämmes af förståndet; det vegetativa och animaliska lifvet kan icke vara det högsta goda för människan; 3) som fortgår i enlighet med människans egendomliga dygd; 4) i ett fullkomligt lif, så att det är aktuellt mänskligt och perdurerande; 5) är förenadt med bona fortunae, τὰ ἐκτός ἀγατά och 6) ἡδονή.

Ingen är väl sedlig genom att äga dessa yttre fördelar, bona fortunae såsom hälsa, börd, rikedom, skönhet o. s. v. Men å andra sidan måste de finnas såsom komplement till och villkor för lycksaligheten. Om de saknas är det högsta goda ofullständigt och villkoren för dess förverkligande äro ej för handen. Den angenäma känslan åter är följd af den sedliga verksamheten och dess fulländning samt criterium på densamma. Den är dessutom ofta ett incitament till det goda.

5) Dygden förhåller sig till lycksaligheten såsom δύναμις till ἐνέργεια. Den utgör den inre, ideala sidan hos samt förmågan af lycksaligheten. Den etiska dygden är en färdighet

att nå lycksaligheten eller hon är den färdighet och habitus hos människan, hvarigenom hon blir skicklig att nå sitt ändamål. Dygden är både medel för samt moment af lycksaligheten. Den praktiska dygden, som tillhör den sinnliga delen af själen, är närmare bestämdt den beskaffenheten hos viljan, som iakttager medium mellan tvänne ytterligheter enligt förnuftig bestämning såsom den förståndige gör den.

6) De olika sidor och momenter, som ingå i dygden, äro

a) πάθος eller ἕξις φυσική, praktiskt begär, riktning och disposition hos den sinnliga naturen såsom villkor och möjlighet. Detta är det lägre, hvarifrån utvecklingen utgår.

b) λόγος eller φρόνησις, förstånd och afsikt eller viljans bestämdhet därefter. Saknades detta moment kunde dygden icke vara fri. Detta är det inre och högre hos dygden, samt

c) genom öfning vunnen vana och färdighet (ἕξις καὶ ἦθος). Dygden är sålunda en permanent och habituell bestämdhet. Detta är ett medium, genom hvilket πάθος underordnas under λόγος.

Någon omvändelse och nyfödelse fordras icke för att blifva sedlig utan endast en fortgång från lägre till högre inom samma art af lif.

7) I uppfattningen af förhållandet mellan vetande och dygd skiljer sig Aristoteles från Sokrates. Dygden är icke blott vetande (mot Sokrates). I sådant fall skulle dygden blott tillhöra förnuftet och tillhöra förnuftet såsom sådant. Den, som har vetande har därför icke dygd, ty dygden är frivillig eller grundar sig på ett fritt viljebeslut (προαίρησις). Självfva insiktens närvaro i hvarje enskildt fall beror af viljan och slutligen fordras för dygd subsumtion af det enskilda fallet (πάθος) under insikten. Naturanlagen blifva därigenom förmedelst öfningen upptagna som momenter af dygden.

8) Ett mått fordras för afgörande af handlingens sedliga beskaffenhet. Därför bestämmer Aristoteles dygden såsom varande μεσότης, medium mellan ytterligheter eller laster. Och förståndet är här det afgörande, ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίζειε. Närmare bestämdt är det det rätta förståndet, ὀρθὸς λόγος, som är

afgörande. Detta medium ligger ibland närmare den ena eller den andra ytterligheten.

9) I sin speciella dygdelära uppräknar Aristoteles 12 speciella dygder eller media mellan ytterligheter. 1) ἀνδρεία är medium mellan dumdristighet och feghet, dock närmare den förra ytterligheten 2) σωφροσύνη (vid mat och dryck och könsdrift) är medel mellan känslolöshet och omåttighet; 3) ἐλευθεριότης är medium mellan girighet och slöseri; 4) μεγαλοπρέπεια är medium mellan knussel och skrytsamhet; 5) μεγαλοψυχία är medium mellan klenmod och uppblåsthet; 6) medium mellan ärelystnad och likgiltighet, är utan namn; 7) πραότης är medium mellan ondsinthet och frånvaro af allt πάθος i detta afseende; 8) φιλία är medium mellan smicker och enstörighet. Denna dygd är älskvärdhet; 9) medium mellan egenkärlek och bondblyghet, är anonym, 10) ἐυτραπελία är medium mellan pratmakeri och bondaktighet; 11) δικαιοσύνη är medium mellan för stora fördelars och nackdelars utdelande, är dels διανεμετική, om det sker efter geometrisk proportion, (värdighet), af anseende, ärebetygelser o. s. v., dels διορθωτική, om det sker efter aritmetisk proportion, af saker och straff.

10) Dygden indelas i a) αρετή ηθική, om hvilken vi i det föregående hafva talat och b) αρετή διανοητική hos den förnuftiga delen af själen. De teoretiska dygderna äro fem, nämligen 1) νοῦς vid uppfattningen af de självklara principerna, 2) επιστήμη vid deduktionen af följderna ur dessa principer, 3) σοφια, bådas enhet; detta är teoretiskt förnuft; 4) τεχνη vid ποίησις och 5) φρόνησις vid praxis, praktiskt förnuft, praktisk öfverläggning i hvarje fall för bestämmandet af ändamål och af medlens förhållande till detta, äfven som af hvarje saks värde.

11) Det är först i staten, som verklig sedlighet och dygd förekomma och äro möjliga. Att vara sedlig är att vara statsborgare och att vara statsborgare är att deltaga i statens styrelse och förvaltning. Staten är i begreppet före individen. Dess ändamål är medborgarnes lycksalighet och uppfostran till dygd. Människan är af naturen danad för staten; hon är

ett ζῶον φύσει πολιτικόν. Undervisning är otillräcklig för att föra människor till dygd; därtill fordras äfven straff och tvång från statens sida och därför är staten nödvändig för att dygd skall finnas. Dessutom är statens dygd fullkomligare och mer storartad än individens.

12) Statens organer äro 1) medborgare, hvarmed förstås endast de, som deltaga i statens styrelse, 2) familjer och här ha vi förhållandet mellan makar, som är aristokratiskt, mellan far oeh son, som är monarkiskt samt mellan herre och slaf, som är despotiskt. Äktenskapets anledning är naturdriften och dess ändamål är hjälp och dygd. Kvinnan är lägre varelse än mannen; sonen är del af fadren och är utan rätt. Slafveriet är berättigadt genom Hellenernas andliga och kroppsliga öfverlägsenhet. Krig är berättigadt för eröfring af slafvar. Detta är en välgärning mot de människor, som själfva sakna förnuft. Allt kroppsligt och industriellt arbete är förnedrande. Han opponerar sig mot Platos lära om gemensamhet i egendom, kvinnor och barn, emedan det leder till lättja, oenighet och likgiltighet. 3) kommuner, κώμαι, som äro föreningar blott för materiella behof och skydd.

13) Staten måste hafva en författning, som är medel för dess ändamål. Ingen författning är i sig god eller rätt utan allt måste lämpas efter förhållandena. De riktiga statsförfattningarne äro monarki, aristokrati och politi efter antalet af de styrande. De oriktiga äro despotism, oligarchi och demokrati. Dessutom indelar han statsförfattningarna äfven med samma indelningsleder efter hvad som ligger till grund för dem eller för deras styrelse. Ligger dygd till grund för styrelsen är staten aristokratisk, hvartill äfven monarkien hör. Oligarchi har rikedom och demokrati frihet och jämnlikhet till grund. Mellan de tvänne sista är politien ett medium.

Kritik:

1) Den praktiska filosofien kan icke hafva mindre vikt och värde samt lägre grad af visshet än den teoretiska filosofien. Häraf följer, att φρόνησις icke kan vara dess princip. Den praktiska filosofien handlar om samma förnuft, som den

teoretiska filosofien, ehuru betraktadt från en särskild synpunkt och äfven dess princip och innehåll äro begrepp, som hafva full visshet och nödvändighet.

2) Ändamålet eller det högsta goda har mer innehåll än dygden, hvilket är ett fel. Bona fortunae ingå i det högsta goda, men icke i dygden. Aristoteles har upptagit i det högsta goda något, som icke i och för sig är godt.

3) Aristoteles har fattat dygden såsom färdighet, men detta är en för dygden främmande synpunkt.

4) Enligt Aristoteles vinnes dygd genom öfning, som innebär verksamhet. Men öfning i hvad, i sedlig eller osedlig verksamhet? Antager man, att människan skall öfva sig i sedlig verksamhet för att komma till dygd, så skulle detta innebära, att människan en tid kunde vara sedlig utan att ha dygd, hvilket är orimligt och lika orimligt är antagandet, att människan skulle kunna blifva sedlig genom att öfva sig i osedlig verksamhet.

5) Dygden kan icke bestämmas såsom varande ett medium mellan ytterligheter eller laster, ty i sådant fall skulle det onda förutsättas för det goda. Ett sådant medium kan icke heller vid alla drifter uppvisas. Man kan t. ex. icke vara mordlysten eller mörda med måtta o. s. v.

6) Aristoteles stannar i en cirkel, då han skall bestämma måttet för den sedliga handlingen. Hvad är μεσότης? Det, som bestämmes af den förståndige. Och hvem är förståndig? Den, som bestämmer medium.

7) Detta moralsystem behöfver ett komplement, emedan det väl bestämmer det riktiga i hvarje särskildt fall med afseende på de särskilda naturdrifterna, men däremot icke innehåller någon regel för hela lifvets ordning och konformation. Då dygden är ett förhållande, så måste hon vara ett förhållande mellan alla handlingar i lifvet. Aristoteles har endast sett på hvarje handling för sig och sökt bestämma densamma såsom riktig; men däremot har han icke betraktat alla handlingar i lifvet i deras förhållande till hvarandra och uppvisat

något mått för bestämmandet af detta förhållande såsom riktigt. Detta sker af

b) Christian Wolff, f. 1679 † 1752; prof i Halle.

Teoretiska lärosatser:

1) Filosofien är vetenskapen om det möjliga eller det tänkbara, allmänna och väsentliga i det sinnligt individuella, som grundar sig på ett komplementum possibilitatis. Wolff har systematiserat Leibniz's åsikt, men därvid utelämnat det rationella i densamma. Jämte perceptionskrafter antar Wolff äfven atomer såsom det substantieellt varande och är sålunda dualist.

2) Den teoretiska filosofien omfattar ontologi, psykologi, kosmologi och teologi och den praktiska filosofien philosophia practica universalis, etik, politik, naturrätt och folkrätt.

3) Själens förmögenheter äro teoretiska (facultas cognoscitiva) och praktiska (facultas appetitiva). Båda äro dels lägre och dels högre. Den praktiska förmågan kallas begärförmåga och är dels lägre och dels högre begärförmåga.

Etiska lärosatser:

1) Den praktiska verksamheten är god, om den bestämmes af sanna, d. ä. klara och tydliga förnimmelser eller begrepp. Praktiska förmågan rättar sig alltid och nödvändigt efter den teoretiska.

2) Moralprincipen finner man genom erfarenhet af hvad man i hvarje handling eftersträfvar och detta är fullkomlighet.

3) Fullkomlighet är det närvarandes öfverensstämmelse med det förflutna och tillkommande, ibland med tillägg af förmögenheternas harmoni sins emellan, hvilket dock icke innebär detsamma.

4) Fullkomlighet är harmoni mellan handlingarna i enlighet med principium contradictionis. Och då min och andras fullkomlighet stå i sammanhang, lyder moralprincipen: perfice te ipsum et alios, hvarvid likväl andra afses endast såsom medel.

5) Detta konsekventa och samstämmiga handlande har

till följd status perdurantis laetitiae, ett sinnligt välbehag. Wolff anser sig dock icke vara evdemonist, emedan han blott ser på det formella i handlandet.

6) Plikterna indelas i plikter mot Gud, oss själfva och vår nästa. De plikter, som äro uttvingbara, grunda juridiska rättigheter.

Kritik:

1) Wolff har blott formellt bestämt sedligheten. Han har icke angifvit något reellt innehåll, som bör bestämma lifvet och handlandet.

2) Han har icke uppvisat något mått för förhållandet mellan handlingarna eller mellan det närvarande, förflutna och tillkommande. De följande handlingarna skola bestämmas efter den första, men här finnes ingen princip, som bestämmer, huruvida den första är riktig eller ej. Aristoteles och Wolff gå tillväga på samma sätt som den, som har att stämma ett instrument, men saknar stämgaffel. Han kan på två sätt förfara, antingen så, att han stämmer hvarje sträng för sig utan att afse, huru de ljuda i förhållande till hvarandra eller såsom ett helt; så Aristoteles. Eller ock stämmer han en sträng på ett visst sätt och sedan alla andra strängar så, att de ljuda i harmoni med denna; så Wolff; men bägge förfaringssätten äro felaktiga, emedan måttet saknas.

3) Innehållet blir sinnligt, sinnligt välbehag och om man nu fäster sig vid detta, så föres man tillbaka till praktisk sensualism.

Anmärkningar mot all praktisk empirism.

1) Praktiska empirismen uppvisar ingen högre absolut princip, efter hvilken sinnligheten i det hela bör rätta sig eller med afseende på hvilken sinnligheten bör ordnas och bestämmas. Det sinnliga kan icke vara mått för det sinnliga. Bestämningsgrunden är här tagen från det lägre, från det, som bör ordnas och bestämmas i stället för att den bör tagas från

ett högre, som i sig själft är rätt och förnuftigt och som subordinerar under sig allt det, som bör ordnas.

2) Och då de empiriska moralsystemerna göra ett relativt eller det, som i olika förhållanden kan vara både rätt och orätt, till princip för det sedliga, så blir följden däraf, att dessa åsikter gå i ständig cirkel. Man drifves från den ena åsikten öfver till den andra i ständig växling och vidare föres man till negation af principerna i deras konsekvenser.

3) Häraf följer äfven, att dessa systemer icke kunna förklara det, som är väsentligt för det sedligt praktiska lifvet, såsom faktum af moralisk förbindelse, af ansvar och skuld, af omvändelse och bättring o. s. v. De moraliska begreppen få i de empiriska moralsystemerna en annan betydelse än de äga och böra äga i det praktiska lifvet.

4) Dessa systemer få icke heller någon artskillnad mellan sedligt och osedligt lif och icke heller mellan människan och de högre naturvarelserna. Människan blir här blott ett fullkomligare djur eller endast graduellt från dem skild.

5) Dessa systemer kunna icke uppställa en princip, enligt hvilken sedligheten kan betraktas dels såsom sedlig karaktär, sedelag och det sedligt goda och dels såsom dygd, plikt och opus morale och enligt hvilken dessa äro identiska, jämte det att hvar och en omfattar det sedliga lifvet i det hela.

a) Den sedliga karaktären är den sinnligt förnuftige, sedlige anden fattad såsom den enhet, princip och kraft, hvarifrån det sedliga lifvet i det hela med alla dess sedliga bestämningsgrunder och sedliga val framgå eller härflyta. Men enligt den lägre praktiska empirismen ha vi blott ett passivt och växlande tillstånd och enligt den högre empirismen begrepp, som få sitt innehåll från den tillfälligt bestämda och disharmoniska sinnligheten; således ingen sedlig karaktär.

b) Sedelagen åter är den sinnligt förnuftige anden eller den sedliga viljan fattad såsom en självnödvändig, konstant och moraliskt förbindande enhet, som ordnar och reglerar förhållandena mellan de sedliga handlingarna i lifvet. Men det sinnliga är växlande, tillfälligt och endast hypotetiskt nöd-

vändigt och förbindande. En sådan lag hämtar sin förbindande kraft endast från sina yttre följder.

c) Slutligen är det högsta goda den sedlige anden, fattad såsom ett harmoniskt och samstämmigt helt, som bör förverkligas i totaliteten af sina bestämningar. Men det sinnliga däremot är enhet af motsatser, motsats mellan enheten och bestämningarna och mellan bestämningarna sins emellan och kan aldrig fattas såsom ett oföränderligt helt, emedan det består af stridiga momenter, de, som äro gifna genom känslan och genom reflexionen.

Hvad slutligen beträffar de s. k. etiska formalbegreppen, så kan dygden här icke få annan betydelse än att vara lust till nöjen eller ock klokhet; plikten blir ett handlingssätt, som blir medel — ytterst för njutning och opus morale blir ett sinnligt godt verk.

6) Slutligen ha viljans frihet, själens odödlighet och evigt lif här ingen plats och betydelse.

III. Praktisk rationalism.

Då det visat sig vara omöjligt att på empirisk ståndpunkt komma till ett tillfredssällande resultat, så föres man till rationalism, enligt hvilken människan har en från sinnligheten till arten skild kunskapsförmåga, förnuftet, och en från det sinnliga till arten skild verklighet, det osinnliga, förnuftiga väsendet, i förhållande till hvilket det sinnliga endast är ett relativt varande eller ett fenomen. Förnuftet blir nu motiv och lag för handlandet. Men nu uppstår tvänne möjligheter. Verksamheten kan antingen gå ut på att negera sinnligheten, som antages vara ett ondt, som inskränker och hämmar förnuftet eller ock kan verksamheten gå ut på att göra sinnligheten till organ och medel för förnuftet. Det ena innebär negativ, det andra positiv praktisk rationalism. Vi taga nu i betraktande

I. Negativ praktisk rationalism.

a) Stoicismen. Dess förnämsta representanter äro 1) Zeno från Cittium på Cypern, skolans stiftare, f. 340 f. Kr, död genom självmord 256. Lärde i Stoa ποικίλη. 2) Cleanthes från Assos. Död genom självmord. 3) Chrysippus från Soli i Celicien f. 282 † 209. Stoans andre stiftare. Stor dialektiker. Har skrifvit mest i antiken; intet kvar. Dessutom Aristo Chios, som ensidigt framhöll det Cyniska elementet samt Herills fr. Carthago, som ensidigt framhöll det Peripatetiska elementet. Vidare Possidonius fr. Apamea, Ciceros lärare, som har skrifvit förebilden till de officiis.

Dess allmänna karaktär.

1) Stoicismen innebär i teoretiskt afseende en reproduktion af Heraklits hylozoistiska fysik, modifierad genom Aristotelismen och dess lära om form och materia. Med undvikande af Aristoteles' dualism ha' Stoikerna från honom upptagit ett visst idealistiskt och teleologiskt moment.

2) Men i motsats häremot har Stoicismen en i negativt subjektiv riktning utförd rationell moral, som innebär reproduktion af Cynismen med en genom behärskande af πάθη vunnen ἀπαθεία såsom ändamål.

4) Härtill kommer att Stoikerna se allt från religiös synpunkt. De ha ett religiöst intresse, som framträder redan i deras naturbetraktelse i analogi med det rationalistiska draget hos Heraklit. Detta religiösa intresse visar sig ock i deras anslutning till och tolkning af den positiva religionsläran. Äfven moralen får enligt Stoikerna en religiös betydelse och karaktär. Religionen är komplement till och stöd för moralen. Häri skilja de sig från Cynikernas subjektivism och högre empirism.

4) Stoikerna ha äfven en kunskapsteori, som har samma ställning och karaktär här som hos Epicur.

5) Filosofien är enligt Stoikerna en öfning till dygd och

själf dygd. Dess definition är: lära om de mänskliga och gudomliga tingen. Hufvudsynpunkten för allt är subjektets fullkomlighet.

6) Filosofiens delar äro a) logik, formell kunskapslära för bestämmandet af criterium veri. Här handlas äfven om grammatik och retorik. b) Fysik, om det varande eller naturen, som ock är det gudomliga, hvarför fysiken äfven är teologi (scientia rerum divinarum). Fysiken utföres från praktisk religiös synpunkt i förening med apologi för och tolkning af den positiva religionsläran. c) Etik, läran om människans ändamål och verksamhet (res humanae). Här förekommer för första gången äfven pliktlära. Läror:

I. Logik.

1) Hvarje bestämning hos medvetandet kallas φαντασία, föreställning och uppstår i den ursprungligen tomma själen genom en passivitet hos subjektet, genom ett πάθος, som är fantasia i inskränkt bemärkelse och förutsätter ett φανταστόν, ett visum. Ur flera φαντασίαι bildas erinring, μνήμη, ur flera sådana uppstår ἐμπειρία och ur dessa slutligen begrepp, ἔννοιαι, allmänna och fullt vissa förnimmelser, καταλήψεις. Begrepp i vidsträckt mening äro προλήψεις, κοιναὶ ἔννοιαι, som äro oafsiktligt uppstående allmän-föreställningar och egentliga begrepp, καταλήψεις, afsiktligt bildade och ett system af sådana, ἐπιστήμη. Criterium veri är φαντασία καταληπτική upptagen och gillad af orthos logos. Att objektiv kunskap, förnimmelsernas öfverensstämmelse med det verkliga, finnes, följer af fordran att äga en fast öfvertygelse för handlandet.

2) Vid kunskap ha vi att urskilja 3 momenter 1) ordet, φωνή, det betecknande; 2) τό λεκτόν, det betecknade eller utsagda, saken, πράγμα och 3) τό τύγχανον, objektet.

II. Fysik.

1) Det verkliga är kropp, hvad som kan mottaga eller åstadkomma verkningar. Så väl Gud och själen, som sanning och dygd äro kroppar eller luftströmningar, som gifva materien kvaliteter.

2) Det absoluta och substantiella, universum i sin enhet, ἓν καὶ πᾶν, det aktiva och passiva i sin enhet, är enheten af

a) materien eller världskroppen, det i sig självt kvalitetslösa urämnet, στοιχεῖον eller substansen, οὐσία, det passiva, bestämbara och

b) bildande kraft eller ordning (världssjälen, gudomligheten, Zevs), det, genom hvilket materien är på ett visst sätt, τὸ ἡγεμονικόν. Att ett gudomligt finnes följer af alltings ordning och ändamålsenlighet.

3) Till begreppet om världen hör sålunda, att hon är

a) det absolut varande såsom aktiv kraft eller Gud; detta är natura naturans, världens immanenta enhet och princip dess ἀρχή och τέλος samt

b) en mångfald af enskilda ting, materien i dess bestämdhet och såsom sådan är världen natura naturata, d. ä. enheten i produkterna eller momenterna af sitt lif, i sin konkreta existens eller i totaliteten af sina accidentier.

4) Gud är från fysisk eller reell sida betraktad a) fysis, urkroppslighet eller urelden eller aethern eller (πνευμα) värdssjäl och från ideell eller formell synpunkt b) εἱμαρμένη eller kausalordningen, νοῦς eller λόγος, πρόνοια, personifierad till belönare och straffare, ett saligt och fullkomligt ζῶον, Zeus. I förhållande till världen kallas Gud med sammanfattningen af båda sidorna c) λόγος σπερματικός. I pluralis äro λόγοι σπερματικοὶ de konstanta former och krafter, som äro det gudomliga i tingen. Af dessa är Gud ἓν πλῆθος.

5) Af dessa principer följer världsförklaringen. Världsutvecklingen är Guds eget lif och innebär dels ett partiellt utslocknande af urelden eller förtätning, särskiljande af elementerna eller deras självåtskiljande i själ och kropp och dels ett

partiellt återtändande eller förtunning, d. ä. förtärande af materien och återgång till eld, *ἐκπύρωσις*, för att börja om igen en ny världsbildning och ett nytt världsår i ständigt kretslopp. I det speciella uppfattades världen på samma sätt som af Aristoteles.

6) Vid världsutvecklingen är allt bestämdt *κατ' εἱμαρμένη* och då *εἱμαρμένη*, kausalsammanhanget, innebär förnuftig ordning, så är världen fullkomlig och ändamålsenlig i alla sina momenter. Hos Stoikerna ha vi en subjektivt praktisk teleologi; det lägre är till för det högre undan för undan och allt för människan. Människorna åter äro till för hvarandra och för gudarna.

7) Stoikerna söka äfven att ge en förklaring af det fysiskt och moraliskt onda eller vi möta här för första gången en theodicé, ett försvar för Guds försyn i anledning af det onda i världen.

a) Det fysiskt onda är den inskränkthet i tillvarelsens delar, som är nödvändig för det helas fullkomlighet och som är till för en partiell betraktelse. Dessutom är det fysiskt onda intet egentligt ondt för den sedliga människan. Det är i stället ofta ett verkligt godt, emedan det tjänar till pröfning och straff o. s. v.

b) Det sedligt onda förklara de dels på ungefär samma sätt; intet är utan sin motsats och dels framhålla de att Gud icke vill det onda utan blott det, hvaraf det är en följd.

8) Själen hos människan, som förhåller sig till kroppen så som världssjälen förhåller sig till världskroppen, är en pars delibata Dei och kroppslig, aether, samt har 7 förmögenheter, nämligen de 5 sinnena, aflelse- och språkförmåga. Dessa förmögenheter ha sin enhet i *τό λογιστικόν* eller *τό ἡγεμονικόν* och uppstå vid aflelsen (traducianism) samt fortvarar till världsförbränningen, antingen allas eller, enligt Chrysipp, den Vises.

9) Friheten består i spontaneiteten vid bifallet till vissa föreställningar enligt själens natur. Friheten är sålunda inre lagenlighet och aktivitet. Friheten innebär icke val. Detta är blott ett sken, som uppstår därigenom, att vi icke inse de verkande orsakerna. Något fritt val kan icke finnas, emedan

allt är med nödvändighet bestämdt, hvilket dock icke upphäfver människans medverkan såsom en länk i kausalserien. Imputabiliteten beror därpå, att Gud är föranledande och människan afgörande orsak. I sedeläran antaga de dock friheten genom inkonsekvens.

10) Dessutom förekommer hos Stoikerna ett försvar för den positiva religionen och mantiken, emedan de äro villkor för sedlighet och ordning.

III. Etik.

1) Människans högsta goda är att lefva enligt sin natur. Såsom sådant är det högsta goda a) dygd och b) förnuftighet. Det högsta goda är identiskt med dygd, emedan hvarje varelses första tendens är lif eller verksamhet och aktivitet, d. ä. självbibehållelse. Detta yrkade de mot Epicureerna. Driften är bifallet till denna vår natur och lycksaligheten är endast medvetandet härvid om ἐνροια τοῦ βίου. Det högsta goda måste äfven innebära förnuftighet, emedan detta är människans natur. Det högsta godas förnuftighet är dess lagenlighet eller dess bestämdhet efter allmänna principer, hvarigenom det äfven innebär enlighet med det gudomliga. Det högsta goda är därför ὁμολογουμένως ζῆν enligt Zeno, d. ä. att lefva konsekvent, enligt begrepp och begreppsgrundsatser; eller enligt Cleanthes ὁμολογου μένως τῇ φύσει ζῆν, convenienter naturae vivere, att lefva enligt med världsförnuftet. Det förra uttrycket är formellt, det senare reellt. Med natur menas här a) närmast natura naturans eller Gud, men därmed menas ock b) den enskilda naturen eller de ursprungligaste och enklaste behofven i likhet med Cynikerna och Epicur.

2) Sedligheten innebär härmed äfven full undergifvenhet under ödet. Detta är den religiösa synpunkten. Fata volentem ducunt, nolemtem trahunt. Självmord är tillåtet 1) om den vise tvingas att göra orätt, ehuru omöjligt och b) om lifvet, som självt är ett adiaphoron, blir odrägligt, hvilket ock är

orimligt, emedan det aldrig kan blifva sedligt odrägligt. En strid äger hos Stoikerna rum mellan den negativt etiska och den positivt religiösa synpunkten.

3) De karaktärer, som tillkomma det högsta goda eller dygden, äro 1) φρόνησις, insikt om naturlagarna. Så till vida äro alla dygder vetenskaper. Dock är ej dygden själfva teorin såsom sådan utan däraf bestämdt handlande och viljande. Såsom sådan tillhör dygden endast förnuftet; allt sinnligt är lägre grad eller förvändt förnuft. Dygden är från denna synpunkt själens styrka och hälsa. Såsom varande insikt är dygden a) lärbar, ty okunnigheten är självförvållad; samtycket eller reflexionens riktning är spontan samt b) oförlorbar. 2) διάθεσις ψυχῆς ὁμολογουμένη, sinnesförfattning, inre bestämdhet hos viljan. Såsom sådan är dygden konstant och under hela lifvet identisk. Alla effekter, verk och produkter äro likgiltiga eller ett i moraliskt afseende indifferent.

Då dygden är sedlig sinnesförfattning, så följer däraf med afseende på handlingarna, att endast καθήκοντα τέλεια eller κατορθώματα äro sedliga handlingar, ty här finnes både sedlig sinnesförfattning och äfven öfverensstämmelse med sedelagen eller världsförnuftet, under det att καθήκοντα μέσα endast äro legala handlingar eller handlingar, som öfverensstämma med lagen utan att vara uttryck af någon sedlig sinnesförfattning.

Dygden är vidare realiter bestämd c) ἀπάθεια, bestämdhet efter allmänna lagar. Πάθη äro det onda. Häraf följer, att den vise är utan vrede, kval etc. samt utan medlidande, undseende. Den vise är ej utan känslor, men dessa äro aldrig praktiska motiver.

4) Af det anförda följer nu, att dygden vidare är a) τέλειον, en enda och utan grader eller identisk med det fullt förverkligade sedliga idealet. Alla goda handlingar äro lika goda. De många dygderna äro en och samma dygd, betraktad från olika synpunkter. Dygden är ej mångfaldig såsom dygd utan när man gör afseende på objektet. Detta är förhållandet med kardinaldygderna. b) αὐταρχής, det enda goda. Allt annat är adiaphoron. »Hvad som icke i och för sig är godt

kan ej blifva det genom förhållandet till annat.» Enligt Cleanthes äro t. o. m. hälsa, rikedom och i synnerhet ἡδονή ett ondt.

5) Kardinaldygderna äro a) φρόνησις, fattad såsom en speciell sida hos dygden, insikt om det goda och onda och om adiaphora. b) σωφροσύνη, herravälde öfver samt ordning hos begären och insikt om hvad som bör väljas; c) ἀνδρεία, insikt om det verkligt fruktansvärda samt makt att lida och fördraga det yttre; d) δικαιοσύνη, det rätta i tilldelandet åt hvar och en af sitt samt insikt om hvars och ens verkliga värde.

6) Stoikernas speciella moral utgör en karaktäristik af den vise och den vises ideal. Såsom exempel på deras paradoxer om den vise anföra vi: den vise har alla dygder; har inga falska eller ens några δόξαι. Han är ensam konung, mäktig, präst, siare. Han är gudars vän och like, ja han står t. o. m. i visst afseende öfver gudarna. Han är höjd öfver alla öden, har världen till sitt fäderneslaud och alla människor till sina bröder; har ingen vidare utveckling o. s. v. Men finnes en sådan vis i verkligheten? Måhända att en sådan vis har funnits förr i den gråa forntiden eller i ett gyllene tidehvarf. Själfva Sokrates företer endast ett närmande till idealet eller ägde endast vishet och ingen säkerhet finnes för återfall. Således stultorum omnia plena.

7) För att nu mildra det hårda i åsikten och för att den vise skulle få något att göra eller kunna vara praktiskt verksam uppställa de nu en lära om adiaphora och därmed äfven en pliktlära, om τά ληπτά, det skickliga för vanliga människor i motsats mot dygdelära. Adiaphora indelas nu i tre klasser nämligen a) det, som har ett relativt värde och får väljas, ληπτά och b) det, som har ovärde och bör förkastas, ἀληπτά och c) adiaphora i inskränkt och egentlig mening, som hvarken hafva värde eller ovärde. Den första klassen väckte begär, den andra afsky och den tredje intetdera. Af de två första slagen af ting göra de en ny indelning. Vissa af ληπτά äro nämligen προηγμένα, praeposita, πολὴν ἔχοντα ἀξίαν, d. v. s. de äga ett större värde och en tillräcklig grund, hvarför man väl-

jer dem framför andra ting, som icke hafva någon sådan för förnuftet gällande antaglighetsgrund. Sådana προηγμένα äro t. ex. hälsa, god kroppskonstitution, frihet från smärta, skönhet. Så indelas ock de förkastliga tingen i tvänne slag, nämligen de som hafva en större och en mindre grad af förkastlighet. De förra kallades ἀποπροηγμένα, rejecta, såsom sjukdom, förlusten af något yttre sinne, smärta o. s. v. Προηγμένα intaga första rangen bland »ea, quae sunt secundum naturam», liksom ἀποπροηγμένα ibland »ea, quae sunt contraria naturae.» Adiaphora i inskränkt bemärkelse få af den vise, utan att hans dygd och lycksalighet ökas, afses, när därigenom intet intrång sker på de förra.

8) Alla sedliga människor bilda ett helt under gudarna och äro med hvarandra besläktade. Hvarje sedlig handling länder därför till allas bästa. Därför antaga de följande καθήκοντα μέσα a) vänskap, som blott är möjlig mellan sedliga, b) familjelif, politisk verksamhet, allt under gifna omständigheter och egentligen c) kosmopolitism, alla människor äro ett under Gud. Alla äro jämnlike och bröder, emedan de alla hafva del i det gudomliga världsförnuftet.

Kritik:

1) Stoikerna göra sig skyldiga till följande inkonsekvenser mot deras teoretiska filosofi, nämligen a) de antaga möjligheten af frihet eller fritt val i sin sedelära. Detta är stridande mot deras panteistiska ståndpunkt. Gud uppfattas ju såsom εἱμαρμένη och kausalordningen, som är universellt gällande försiggår med fysisk nödvändighet. Häraf följer att frihet och fri vilja icke ha någon plats i deras moralsystem. b) de antaga möjligheten af ett ändamål och af verksamhet efter ändamål. Äfven detta är stridande mot deras panteistiska ståndpunkt. Här finnes ju endast en abstrakt substans och dess växlande modifikationer eller accidentier och således ingen verklig evolution eller utveckling, som kan hafva afseende på ett konkret bestämdt ändamål. c) de antaga motsatsen mellan godt och ondt i moralisk mening eller möjligheten af tillräknelighet, ansvar och skuld. För det moraliskt ondas

möjlighet förutsättes frihet och ändamål, som icke stå tillsammans med deras ståndpunkt. Stoikerna antaga, att πάθη äro det enda onda, liksom att dygden är det enda absolut goda. Men πάθη äro ju verkade af Gud och kunna därför icke vara ett ondt.

2). Att dygden är utan grader är för Stoikerna liktydigt med att den sammanfaller med det fullt uppnådda sedliga ändamålet. Så länge man sträfvar till det sedliga idealet är man ännu ovis, stultus eller φαυλός och först sedan idealet är fullt uppnådt har man dygd och är vis, σπουδαῖος. Om det sedliga ändamålet vore att komma till Athen, så är man icke sedlig eller har intet af dygd, så länge man ännu sträfvar att komma till målet, om man också endast vore ett fjät från detsamma och först sedan man är fullt framme vid målet har man dygd och är sedlig. Denna ensidiga uppfattning sammanhänger därmed, att Stoikerna icke kunde se sedligheten såsom en verklig utveckling. Öfvergången från osedligt till sedligt lif sker här på ofattligt sätt såsom genom en nyskapelse.

3) Ett evdemonistiskt drag framträder hos Stoikerna i deras pliktlära, emedan de antaga att det gifves plikter, som icke nödvändigt äro uttryck af den sedliga sinnesförfattningen, äfven som däri att de antaga det moraliskt likgiltiga. Från Stoikernas lära om καθήκοντα μέσα härleder sig det sedermera antagna »licitum morale», äfvensom skillnaden mellan moralitet och legalitet, som enligt Stoikerna sammanfaller med skillnaden mellan handlingar, hos hvilka en sedlig sinnesförfattning tydligt visar sig (för en annan) och sådana handlingar,, där denna ej visar sig. I nyare tider däremot har man med legalitet menat handlingar, hos hvilka någon sedlig sinnesförfattning alls icke fanns eller som vore i konträr strid mot sedlig anda och sinnesförfattning.

4) Äfven enligt Stoikerna är den vise god genom sin insikt, genom vetandet och icke genom fri självbestämning i enlighet med det rätta. Den, som har vetande om världsförnuftet, och om sitt eget förnuft, som är moment af världsförnuftet, är därmed vis och god och kan nu icke vara praktiskt

verksam, emedan han icke har något material för sin praktiska verksamhet, om han också kan vara teoretiskt verksam, såsom förhållandet äfven är med världsförnuftet. Här fordras således icke viljans och de lägre krafternas determination efter vetandet för att vara sedlig. Sådan är Stoicismen, om den konsekvent utföres. De modifikationer och förändringar af denna lära, till hvilka Stoikerna sedermera fördes, voro inkonsekvenser. Nu upptogo Stoikerna i det sedliga idealet äfven tekniska och empiriska färdigheter eller sådant, som icke omedelbart är beroende af den fria viljan. Den vise var den bäste skald, konung, domare o. s. v. Stoikerna hafva sålunda i det sedliga idealet eller i den sedliga karaktären upptagit momenter, som icke uteslutande bero af den fria viljan. Tekniska färdigheter förutsätta nämligen vissa egendomligt bestämda naturanlag. Men dels är det icke gifvet, att dessa ägas af den sedlige och dels är det icke heller gifvet och säkert, att han har varit i den ställning i lifvet, att han har kunnat utbilda dessa anlag till tekniska färdigheter.

De anmärkningar, som vi i öfrigt ha att göra mot Stoikernas moralsystem, sammanfalla med de anmärkningar, som vi längre fram skola rikta mot de negativt rationalistiska moralsystemerna i det hela.

b) Baruch eller Benedict Spinoza, f. 1632 i Amsterdam af judiska föräldrar. Lefde som privat lärd i Holland och dog 1677 i Haag. Skrifter: Cartesii system i matematisk form 1663; tractatus teologico-politicus 1670. Efter hans död: Etica, det egentliga systemet; tractatus politicus, rättslära; de Intellectus Emendatione, kunskapsteori, ofullbordadt; Epistolae.

Läror:

I. Kunskapsteori.

1) Kunskapsarterna, genera cognitionis, äro a) imaginatio el. opinio, som fattar de existerande enskilda tingens faktiska och tillfälliga egenskaper. Denna kunskapsart är tvåfaldig:

experientia vaga och ex auditu el. signo, (erinring). Denna kunskap är inadequat. b) intellectus el. ratio, begreppskunskap eller demonstrativ kunskap. Denna kunskap är adequat och fattar tingens formalväsen, det allmänna och nödvändiga i tingen. c) scientia intuitiva, ratio sensu stricto, tertium genus cognitionis, är adequat och nödvändig kunskap om tingens essentia et existentia sub aeternitatis specie, concret eller intuitiv kunskap om tingens realväsen. Denna kunskap framgår syntetiskt eller genetiskt ur en högsta grund.

2) En adequat eller formellt fullkomlig kunskap öfverensstämmer med sitt objekt, ty idea vera cum suo ideato convenire debet, eljest upphäfdes principium contradictionis och häraf följer att ordo et connexio rerum idem est ac ordo et connexio idearum, att logisk grund äfven är realgrund och logiskt följande reellt föijande. —

II. De Deo eller spekulativ teologi.

1) Då omnia, quae sunt aut in se aut in alio sunt et concipiuntur, så följer däraf tvänne viktiga hufvudbegrepp för världens förklaring, nämligen begreppen om substans och modus. Om substansen gäller a) att den är ren enhet eller rent vara, ty omnis determinatio est negatio och b) absolut oändlighet, ty dess begränsning är dess affection samt c) en, ty vore substanserna flera, så skulle de icke kunna åtskiljas. Vidare kan substansen icke vara skapad; skapad substans är contradictio in adjecto, emedan substans är id, quod per se est et per se percipitur. Substansen är aeterna veritas; ad naturam substantiae pertinet existere. Slutligen är den absolut princip eller causa sui, id cujus essentia involvit existentiam samt prior naturâ affectionibus.

2) Då ingenting finnes jämte, praeter substansen, så måste allt, som egentligen och i sann mening är, vara hos substansen eller vara substansen sedd från olika sidor eller dess attribut, d. v. s. id, quod intellectus de substantia percipit tam-

quam ejusdem essentiam constituens. Af substansens oändlighet följer, att dess atritbuter äro oändligt många. Substantia seu Deus constat infinitis attributis. Af dessa attributer känna vi blott tvänne, tänkande och utsträckning, som i likhet med alla attributer äro samma sak, sedd från olika sidor. Utsträckningen är hos Gud icke delbar.

3) Af substansens begrepp följer nu betydelsen af allt existerande eller af de konkreta varelserna. De äro substansens modi eller affektioner, eviga följder af dess causerande vara. Modus är id, quod in alio est, per quod etam percipitur. Hvarje modus är substansen själf cum determinatione el. negatione och tillika följd af densamma såsom aktiv eller causerande. Substansen är immanent grund till hvarje modi essens och existens. Substansen är causa immanens, icke causa transiens. Substansen och modi förhålla sig till hvarandra såsom natura naturans (enheten, kraften) till natura naturata (i totaliteten af sina sätt att vara eller sina yttringar). Att substansen måste ha dessa modi följer däraf, att Dei potentia est ipsius actuosa essentia och att tänka och vara äro identiska. E necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent. Hvarje modus af tänkande är äfven en modus af utsträckning. Actuositas är ett tredje attribut hos substansens essentia. Af det anförda följer, att Gud är causa libera eller spontan, ej af annat bestämd orsak samt att godt och ondt och därmed teleologi är imagination. Gud verkar e naturae necessitate, ej sub ratione boni, d. v. s. utan medvetande och vilja, som blott tillhöra natura naturata. Hos Gud finnes liksom enligt Neo Platonikerna vetande utan medvetande och minne.

4) Hvad beträffar sammanhanget mellan modi, så bilda de ett gradvis fortgående till allt större bestämdhet, specifikation eller negation och begränsning, från de allmännaste begreppen om det konkreta ned till detta självt eller det individuella. Resultatet blir att naturen är ett enda individuum, hvars facies, former och lagar såsom oändlig modus förbli desamma oaktadt delarnes ständiga växling. Intellectus infinitus är systemet af begrepp härom.

III. De Mente, kosmologi och allmän psykologi.

1) Liksom hvila och rörelse äro de allmännaste modi under utsträckningens attribut eller de allmännaste former, hvaraf det kroppsliga är specifikation, så äro förstånd och vilja de allmännaste modi under tänkandets attribut. Såsom rörelse förhåller sig till hvila, så förhåller sig vilja till förstånd. Viljan är förståndet i verksamhet (reflekterande). Bägge motsvara hvarandra eller äro detsamma från olika synpunkter. Intellectus et voluntas idem sunt.

2) Människans kropp är en mycket sammansatt individ och själen är en lika sammansatt idé om honom. Själ och kropp motsvara hvarandra fullkomligt. De stå icke i växelverkan. Den enas bestämningar kunna icke ur den andra härledas. De blott motsvara hvarandra och äro detsamma från olika synpunkter. Den ene af dem existerar ej längre än den andre.

3) Alla varelser, människor och ting, äro af en art. Allt är besjäladt. Människan har idéer om allt, som ingår i hennes kropp och om intet annat. Hennes idéer äro dels fullkomliga och dels ofullkomliga; i de förra är hon aktiv, i de senare passiv.

IV. De servitute et libertate humana, Etik och praktisk psykologi.

1) Självbibehållelse heter människans grunddrift och denna grunddrift följer hon med nödvändighet. Sträfvan till själfbibehållelse i sitt bestämda vara är hennes väsen, betraktadt såsom varande i rörelse. Det, som är nyttigt för själfbibehållelsen, är godt och det, som hindrar själfbibehållelsen, är ondt. Förmåga af själfbibehållelse är dygd och förnimmelsen och medvetandet af själfbibehållelsen eller af öfvergången till större fullkomlighet, d. ä. realitet eller aktivitet, är laetitia och, hänförd till sin orsak, amor. Medvetandet åter af öfvergång till lägre tillstånd,

d. ä. till vanmakt eller passivitet, är tristitia och, hänförd till sin orsak, odium.

2) Frihet, böra, i och för sig godt och ondt, ändamål samt af oss beroende dygd finnas icke. Allt detta är imagination. Ändamål är asylum ignorantiae. Den verkliga betydelsen af det goda är realitet; det onda är icke-vara eller imagination. Samma betydelse ha äfven fullkomlighet och ofullkomlighet. Dygd är makt eller essentia fattad såsom causa. Den fundamentala dygden är grunddriften.

3) Affekt är hvad som ökar och minskar självverksamheten. Grundaffekterna äro laetitia, öfvergång till högre och tristitia öfvergång till lägre tillstånd. Härledda affekter äro amor och odium, som innebära medvetande om orsaken till laetitia och tristitia. Hos Stoikerna voro affekterna, πάθη, ett ondt. Här däremot äro laetitia och amor och isynnerhet amor Dei intellectualis ett godt.

4) Vi ha sett, att självbibehållelse, aktivitet eller realitet är det goda. Självbibehållelsetendensen kallas drift hos kroppen, begär hos själen och, när den åtföljes af begrepp, vilja. Men nu har människan den högsta aktivitet eller realitet, när hon har adekvata eller klara idéer. Därför är detta hennes högsta goda eller hennes högsta självbibehållelse. Det rent kontemplativa lifvet är det goda i absolut bemärkelse, d. ä. människans ändamål och tertium cognitionis genus är dygden *κατ' ἐξοχήν*. Men i det klara, kontemplativa lifvet inses och vetes Gud såsom orsak till hennes aktivitet och glädje. Därför är kärlek till och lif i Gud, amor Dei intellectualis, människans högsta goda. Denna kärlek till Gud är en del af hans oändliga kärlek till sig själf och till människan. Det lif, som människan nu lefver, är icke dygdens belöning utan dygden själf eller det är den eviga saligheten. Och då Gud har en idé i hvarje fall och då alla Guds idéer äro eviga, så »kvarblir något» af människan äfven efter kroppens upplösning. Detta är människans evighet och odödlighet, som äges och erfares i och genom hennes begrepp, vetande.

5) Vi ha sett, att det högsta sedliga lifvet är människans

lif i Gud. Men hvari består detta sedliga lif, närmare bestämdt? Det består praktiskt i *resignation*, som innebär att alla passioner och onda affekter, all oro och längtan upphöra därmed, att de inses såsom nödvändiga. En affekt upphör att vara passion, så snart den fattas i begreppets form. Denna resignation är ej passivitet eller tristitia utan innebär tvärtom enhet med Gud och sålunda frihet och aktivitet. Resignationen innebär, positivt fattad, klarhet och därmed enhet med Gud, som är makt och aktivitet.

6) Då självbibehållelse är människans ursprungliga tendens, så kan hon aldrig i sin fullkomlighet hindras af sig själf utan blott af annat. Att vara och fatta sig själf såsom ensam causa till sin bestämdhet, d. ä. att vara och fatta sig i Gud, blir således människans högsta goda. Moralprincipen blir därför att vara klart percipierande eller tänkande, d. ä. att tänka Gud och sig själf såsom modus i hvarandra. Innehållet blir nu att göra sig kvitt πάθη, ty viljan och handlingen åtfölja alltid denna tanke och nu inser man alltings nödvändighet.

7) Då människan bestämmes af begrepp är hon fri alla passiones animi, som bero på causa inadequata (oklar kunskap) och nu är människan i harmoni med Gud samt har laetitia och amor.

8) Dock är så väl det onda som det goda nödvändigt för människan på grund af hennes ändlighet. Det onda finnes icke för Gud och försvinner äfven för människan, så snart hon inser dess nödvändighet.

Anm. Spinoza har äfven i sin tractatus politicus uppställt en statslära, som i allmänhet öfverensstämmer med Hobbes. Först i staten finnas lag och rätt. I staten realiseras den naturliga rätten, som är förnuftigt lif eller makt. Den rätta statsformen är demokrati. Mångas sammanstämmande vilja kan ej vara orätt eller oförnuftig.

Kritik:

1) Spinoza är konsekventare än Stoikerna, till hvilkas moralsystem hans åsikt är ett komplement. I olikhet med Stoikerna förnekade han den praktiska bestämdheten såsom sådan,

hvarför också det högsta goda enligt honom är convenienter naturae intelligere, ej vivere såsom Stoikerna lärde. Spinoza förnekade såväl frihet som ändamål och det moraliskt onda, hvilket på panteistisk ståndpunkt är konsekvent. Det onda har enligt Spinoza endast en estetisk betydelse. En särskild anledning, hvarför Spinoza förnekade både frihet och teleologi var äfven att dessa af de föregående systemerna hade blifvit på oriktigt sätt uppfattade. Frihet var antingen en »meddelad själfständighet» eller rent godtycke eller slutligen libertas indifferentiae s. aequi libri, och teleologi var subjektiv eller konstruktiv teleologi. Men Spinoza föranledes dock att antaga både teleologi och frihet i strid mot sina egna förutsättningar. Friheten förutsättes och antages för möjligheten att kunna lämna träldomstillståndet under de sinnliga affekterna och ändamålsenlighet antages för möjligheten af människans utveckling till klarhet äfvensom för möjligheten att kunna ordna affekterna.

2) Åsikten hvilar på den falska teoretiska förutsättningen, att utsträckning är ett attribut hos Gud, en dualism inom Gud, som de följande söka upphäfva.

c) Immanuel Kant.

Kant född 1724 och död 1804. Professor i Königsberg 1770—1797. Skrifter: Critik der reinen Vernunft 1781, i en enklare form framställd i Prolegomena zu einer Jeden Künftigen metaphysik 1783. Kritik der praktischen Vernunft 1788. Critik der Urtheilskraft 1790. Metaphysik der Zitten, sede- och rättslära m. fl.

Läror.

Preliminär öfversikt af lösningen af Kants teoretiska problem.

1) Alla kunskaper eller omdömen äro med afseende på innehållet dels a) anlytiska, förklaringsomdömen, hvilka innebära, att man genom analys enligt principium contradictionis uttager en bestämning hos subjektet, såsom förnimmelse betraktadt, och medelst denna såsom predikat förklarar subjektet till sin betydelse. Dessa omdömen äro oberoende af erfarenheten och apodiktiska. Dessa kunskaper sammanfalla med ver-

bal sanning enligt Locke eller med den subjektiva kunskapen om idéer enligt Hume. Dels äro de b) synthetiska, utvidningsomdömen, hvilka innebära, att jag till ett subjekt, fattadt såsom ett varande, ett verkligt ting, refererar ett predikat, (en förnimmelse) såsom dess egenskap, som icke är gifvet och kan inses omedelbart i och genom subjektet såsom sådant. Detta är objektiv kunskap eller kunskap om verkliga ting. Denna kunskap sammanfaller med Lockes reella eller Humes objektiva sanning.

2) De synthetiska omdömena åter äro i anseende till grunden för synthesen af tvänne slag, nämligen dels a) aposterioriska, assertoriska och enskilda, erfarenhetskunskap, predikatets giltighet med afseende på subjektet grundar sig på erfarenheten, på varseblifning, på sinnet, och dels b) aprioriska, som äro objektiva samt på samma gång allmängiltiga och nödvändiga eller vetande och som därför icke kunna grunda sig på erfarenheten. Denna kunskapsart är lika med den af Hume förnekade kunskapen om kausallagen och därmed konsekvent all begreppskunskap. Det är ett faktum, att kunskaper af detta slag finnas och därför blir uppgiften att besvara frågan, huru synthetiska omdömen a priori äro möjliga.

3) För denna frågas besvarande måste man undersöka hvad som förutsättes för hvarje kunskap. För kunskapens möjlighet förutsättes dels ett objekt eller innehåll, som uppfattas eller hvarom man har kunskap och dels ett kunskapsförmågan själf tillhörigt sätt eller en form, hvarpå uppfattningen sker. Detta är det nya hos Kant i förhållande till Locke och Hume. Då nu kunskapsförmågans former äfven blifva former för hvarje dess yttring, så följer häraf, att all kunskap är ett compositum eller en produkt af tvänne faktorer, nämligen ett genom erfarenheten gifvet innehåll och en genom kunskapsförmågans natur gifven ren form samt att formen såsom aprioriskt gifven före och oberoende af all erfarenhet är densamma för all kunskap samt allmängiltig och nödvändig, men likväl icke kommer till vårt medvetande förr än *med* erfarenheten.

4) Kunskapen kommer faktiskt till stånd genom en sam-

verkan af a) sinnligheten, som är förmåga af receptivt bildade omedelbara föreställningar om ett individuellt, d. ä. af åskådningar, genom hvilka ett innehåll i medvetandet mottages medelst sensationer eller intryck på sinnena af ett objekt; Lockes dogmatiska realism och sensualism antagas här såsom någonting självklart; och b) förstånd, som är förmåga af spontant bildade medelbara föreställningar om ett generellt, d. ä. af begrepp, genom hvilka de förra eller åskådningarna medelst omdömen bringas till vårt medvetande och sammanbindas till ett helt. Häraf blir nu begripligt, hvarför objektiv kunskap är synthetisk. Mellan sinnligheten och förståndet finnes intet uppvisadt sammanhang. De äro tvänne stammar hos kunskapsförmågan, hvilka väl må förutsätta en gemensam rot, men som dock för oss är förborgad. Utan förstånd är sinnligheten blind och utan sinnlighet är förståndet tomt.

5) Sättet hvarpå det af Kant uppställda problemet löses består nu däri, att Kant genom analys af kunskapsförmågans faktiska yttringar visar dels hvilka de rena eller aprioriska formerna äro vid sinnlighetens åskådningar och dels hvilka de rena formerna (rena begreppen eller kategorierna) äro hos förståndets begrepp. Härom handlar den första delen af Kritiken af det rena förnuftet eller Elementarläran, läran om kunskapens rena elementer. Dess andra del, Metodläran, handlar om sättet att använda dessa elementer för utveckling af en vetenskap. Redan här visar sig nu, att någon kunskap om ett osinnligt, om ett vara i och för sig, icke är möjlig.

I. Kritiken af det rena förnuftet.

1) Elementarläran indelas i a) transcendental Estetik och b) transcendental Logik. (Sinneslära och förståndslära). Transcendentala estetiken visar, att rummet och tiden äro rena åskådningar hos sinnligheten. Rummet är form för det yttre sinnet och tiden är form för det inre sinnet omedelbart och medelbart äfven för det yttre sinnet. Genom en metafysisk

(ur allmängiltiga och nödvändiga grunder utförd) exposition (ej eg. definition) eller genom direkt bevis ådagalägger Kant, att rum och tid äro rena åskådningar. De äro a) rena, emedan de förutsättas för alla andra åskådningar; allt, som åskådas, måste åskådas i något rum och i någon tid, och b) åskådningar, emedan de äro kvantitativt delbara in inf., men icke kvalitativt eller logiskt delbara, så att de innehålla underordnade species. Sensationerna äro det empiriska innehållet i dessa rena och aprioriska former. Genom en transcendental exposition eller indirekt bevisning, som är proba på den förra expositionens riktighet, visar han, huru matematiken är möjlig, emedan den handlar om rena åskådningar eller rums- och tids-konstruktioner.

2) Resultatet af den transcendentala estetiken är a) att rum och tid äga empirisk realitet eller gälla såsom former för allt erfaret, men transcendental idealitet eller tillhöra icke det i och för sig varande utan äro subjektiva uppfattningsätt af ett i och för sig varande och b) att vi endast äga kunskap om hvad som är i rum och tid, d. v. s. om fenomenet.

3) Elementarlärans andra hufvuddel, den transcendentala logiken indelas i a) analytik, som handlar om det empiriska förståndet eller om begrepp och kunskap om sinnliga objekter, som äro gifna i och med åskådningen och som kommer till positivt resultat, visande att objektiv kunskap om sådana objekter är möjlig och b) transcendental dialektik, som handlar om förstånd och begrepp, som icke hafva sinnligt innehåll eller objekt eller som handlar om förnuft i inskränkt mening och om idéer eller om det absolut varande och som kommer till negativt resultat, upplösande det skenbara vetandet om det absolut varande.

4) Den transcendentala analytiken indelas i a) begreppens analytik och b) grundsatsernas analytik. Den förra omfattar deras α) metafysiska deduktion, uppvisande ur omdömet och dess former, hvilka förståndets rena stambegrepp eller kategorierna äro (12 kategorier, kvantitetens, kvalitetens, relationens och modalitetens kategorier) och β) deras transcendentala de-

duction (ej exposition här), uppvisande att kategorierna ock äro modi existendi hos tingen, hvilka uppstå genom apprehentionens synthesis i åskådningen, reproduktionens i inbillningen och recognitionens synthesis i begreppet. Genom den passiva sinnligheten finnes endast mångfald af kvalitativt olika sensationer och complexer af sådana eller åskådningar, men icke någon sammanfattning eller enhet af sådana, d. ä. af ting, hos hvilka sensationerna fattas såsom kvaliteter. Kant visar mot Locke, att sensationerna och complexer af sådana ännu icke äro närvaro för medvetandet af ett ting och icke heller kvaliteter hos ett sådant. Därtill fordras dömande, varseblifningsomdömen.

5) Såsom resultat framgår, att mänskliga subjektet självt formaliter skapar sin värld, under förutsättning af innehåll, sensationer, från Ding an Sich och af former, som tillhöra medvetandet, samt att den sinnliga världen följaktligen är människans fenomenvärld. Objektivitet i förnimmandet och allmängiltighet och nödvändighet äro växelbegrepp. Det är anden, som stiftar lagar för naturen, ej tvärtom.

6) För att kategorierna skola kunna användas på objekter förutsättes ett förmedlande, som är tidsschemat. Alla de rena grundsatser, som förutsättas för att få en apriorisk vetenskap om de sinnliga tingen, äro användningar af grundregeln: alla ting öfverensstämma med villkoren för förståndets synthetiserande verksamhet af en gifven mångfald.

7) Förnuftet i inskränkt bemärkelse, hvarom den transcendentala dialektiken handlar, är formaliter förmåga af slutledningar och idéerna äro begrepp om de högsta öfversatserna i sådana och lika många, som arterna af dessa. På grund af den psykologiska idéen eller den nödvändiga idéen om ett medvetande subjekt för hvarje kunskap och objekt, sluter man i den rationella psykologien till själens existens såsom substans, men här gör man sig skyldig till en paralogism eller dubbelbetydelse af existera. På grund af den kosmologiska idéen eller idéen om första och absoluta principer i rum och tid för den sinnliga världen sluter man i den rationella kosmologien

till världen såsom ett helt af grunder under en första grund; men här invecklar man sig i antinomier. På grund slutligen af den teologiska idéen eller idéen om ett ens realissimum och en prima et absoluta causa omnium sluter man i den rationella teologien till Guds existens såsom absolut personlighet; men här kommer man endast till ett tomt ideal, ty existens för sinnena är icke en fullkomlighet eller ett predikat i ett begrepp.

8) Dessa Kants argumentationer grunda sig på det antagandet att all åskådning eller allt innehåll i kunskap är i rum och tid eller att all för oss åtkomlig verklighet betyder tillvaro för sinnena och att fatta denna såsom ett absolut varande är uppenbar motsägelse. Häraf framgår såsom resultat, att idéerna icke kunna vetas, hvarken jakas eller nekas eller att det osinnliga är obegripligt och att en metafysik i inskränkt bemärkelse såsom vetenskap är omöjlig. Idéerna äro endast formella principer för systematiseringen till ett helt eller till en vetenskap af kunskaperna om det sinnliga och relativa.

9) Kritiken af det rena förnuftet är enligt Kant grundläggning för naturens metafysik, liksom kritiken af det praktiska förnuftet grundlägger sedernas metafysik. Naturens metafysik är en demonstrativ insikt om naturen och är jämte matematiken den enda teoretiskt-filosofiska eller aprioriska vetenskap, som är möjlig. Denna vetenskap handlar om naturens matematiska eller kvantitativa bestämningar, d. v. s. om naturen såsom utsträckt och såsom innebärande grad af verklighet i rum och tid. Den utgör en konstruktion a priore af det verkliga.

10) Naturens metafysik är utförd såsom dynamisk fysik, d. v. s. materia eller kroppslig verklighet är fylldt rum och yttrar sig såsom oss afficierande repulsiv och attractiv kraft eller såsom rörelse, hvilket alltså är dess allmännaste bestämning, hvartill alla andra bestämningar hos materien hänföra sig. Naturens metafysik är alltså en rörelselära samt innebär en tillämpning af de rena grundsatserna på materien, hvarför den ifrågavarande (vetenskapen) metafysiken väl är apriorisk, men icke ren. Den är indelad efter de fyra kategorierna, tillämpade på

rörelsen. Om den andliga naturen (psykologi) och om tingens konkretare bestämningar eller kvaliteter är blott en historisk naturlära möjlig, emedan de icke kunna matematiskt bestämmas.

II. Om Kants praktiska filosofi. "Grundläggningen" och kritiken af praktiska förnuftet.

1) Kant har behandlat sedligheten hufvudsakligen från pliktens och lagens synpunkt. Hans utgångspunkt är vårt omedelbara medvetande af plikt såsom en ovillkorlig och absolut fordran. Denna fordran är faktiskt gifven och måste därför erfaras, men kan icke bevisas. Pliktens karaktärer äro 1) plikten är en handling, som företages icke af böjelse eller affekt såsom fruktan eller det naturliga goda hjärtat utan af plikt. Böjelser och affekter såsom sympati äro dels någonting ofritt och dels äro de endast medel för sinnlig lycksalighet eller självkärlek. 2) dess värde bestämmes icke efter effekt eller följder utan efter den viljans maxim, på grund af hvilken den företages. Ser man endast på handlingens yttre följder, yttre resultater och effekter, så kunna dessa äfven åstadkommas genom orätta medel eller genom handlingar, som förutsätta orena motiver. 3) plikt är en handlings nödvändighet på grund af aktning för lag.

2) Sedan Kant har konstaterat pliktens faktum såsom kännetecken på en i sig själf god vilja och angifvit pliktens karaktärer till skillnad från blott pliktenliga eller mot plikten uppenbart stridande handlingar, så går han till pliktens grund, som är moraliska lagen, förnuftiga naturen hos människan. Sedelagen blir för en patologiskt bestämd vilja, som icke omedelbart eller självmant är enlig med lagen, ett imperativ och ett kategoriskt imperativ, som ger absoluta befallningar, hvilka befallningar kunna uttryckas i praktiska grundsatser.

3) De praktiska grundsatserna eller de regler, som afse den fria viljan äro dels a) maximer och dels b) lagar eller imperativer. De förra äro subjektivt giltiga eller regler, som sub-

jektet faktiskt följer. De senare äro objektivt giltiga eller regler, som subjektet bör följa och hvilka således äro allmängiltiga och nödvändiga. Imperativerna åter äro dels a) hypotetiska imperativer och dels b) kategoriska imperativer. De förra äro imperativer efter hvilka man med nödvändighet har att handla, såvida man vill vinna en viss följd, verkan eller effekt; de äro sålunda nödvändiga villkor och medel för vinnandet af en viss effekt. De kategoriska imperativerna åter äro giltiga och nödvändiga samt viljan förbindande i och genom sig själfva utan afseende på någonting annat eller oberoende af alla förutsättningar och yttre följder. Endast det kategoriska imperativet är praktisk lag i egentlig mening.

4) Att ett kategoriskt imperativ eller en morallag, en ovillkorligt bjudande princip finnes hos människan visar sig af det faktum, att hon har medvetande af ett böra eller af handlingar, som i sig själfva äro nödvändiga och icke endast såsom medel för ett annat eller detta visar sig af samvetets och pliktmedvetandets faktum.

5) Hvad är det kategoriska imperativets innehåll eller huru lyder dess allmänna formel? Det kategoriska imperativet är blott ett enda och dess allmänna formel är denna: handla blott efter sådana maximer, om hvilka du tillika kan vilja att de blifva en allmän lag. Denna allmänna formel specificeras till trenne särskilda formler, som motsvara de tre satserna om plikten, nämligen a) handla så, som om din handlings maxim genom din vilja skulle blifva en allmän naturlag; b) handla så, att du behandlar mänskligheten i din egen och hvarje annan person alltid såsom ändamål och aldrig såsom blott medel; c) handla enligt idéen om hvarje förnuftigt väsendes vilja såsom allmänt lagstiftande. Denna grundsats förer till tanken på ett ändamålens rike eller ett moraliskt rike, hvars öfverhufvud är Gud och hvars medlemmar äro de sedliga väsendena.

6) Dessa satser uttrycka hvad som hör till begreppet om en maxim i vidsträckt mening, nämligen 1) att den har allmängiltig och nödvändig form, 2) att den uttrycker ett ändamål i sig själft, som är inskränkande villkor för alla blott relativa än-

damål eller afsikter, 3) att den innebär alla maximers fullständiga bestämdhet af hvarandra och förutsätter ett ändamålens rike såsom ett naturrike.

7) Den grundsats, som uttrycker det kategoriska imperativets absoluta fordran, är en formal praktisk grundsats. De praktiska grundsatserna äro nämligen dels formala och dels materiala. De förra äro förbindande genom sin allmängiltiga och nödvändiga eller lagenliga form. De senare däremot grunda sig på ett yttre objekt och dess angenäma affektion på den lägre begärförmågan. Dessa grundsatser äro endast maximer och deras motiv är egoismen. Kant söker visa, att alla moralprinciper, som före honom blifvit uppställda, äro materiala praktiska principer.

8) Såsom varande i sig själf nödvändig tillhör moraliska lagen förnuftet, emedan ingenting sinnligt och genom erfarenheten gifvet är nödvändigt. Människan har sålunda ett praktiskt förnuft, som är konstitutivt eller princip för en särskild rationell vetenskap och som eger kausalitet genom frihet eller är till såsom vilja. Af det sedliga medvetandets faktum följer, att människan är praktiskt förnuft och har fri vilja och häraf följer äfven, att vi kunna använda kategorier på viljan för att bestämma, att hon finnes, men längre kan man icke komma. Härmed sker ingen utvidgning af mitt vetande om det osinnliga, såsom förnuftet och friheten. Jag kan icke veta *hvad* det är eller *huru* det är möjligt, emedan jag icke har någon åskådning af detsamma. Blott af ting och deras former, rum och tid, ha vi åskådningar.

9) Den moraliska lagen förutsätter en vilja, som är a) förnuftig, ej sinnlig och b) autonomisk eller sin egen lag, ej heteronomisk, så att hon vore underkastad någonting yttre och främmande såsom lag. Lagen sammanfaller således med det rena praktiska förnuftet själft, som är form utan allt innehåll. Allt innehåll är enligt Kant sinnligt och tillkommet genom inverkan af ett obekant ting i sig på den passiva eller receptiva sinnligheten. Men ett förnuft, som är autonomiskt eller sin egen lag är själfständigt och fritt. Kant föres sålunda här till

det praktiska postulatet af viljans frihet, som är pr. essendi för sedelagen, under det att sedelagen är principium cognoscendi för friheten.

10) Såsom autonomisk och fri är människan en homo noumenom och icke endast en homo phainomenon. Den senare är heteronomisk eller beroende af den empiriska kausaliteten. Den förra är fri och såsom sådan endast beroende af sin egen moraliska lagstiftning.

11) Hvari består nu sedligheten enligt Kant? Eller hvilket är det rena praktiska förnuftets objekt? Detta är det sedligt goda till skillnad från det sinnligt goda, som är det angenäma och nyttiga. Sedligheten eller det sedligt goda sammanfaller med viljans autonomi, d. ä. formen eller sättet, hvarpå det rena praktiska förnuftet är till, att det är självständigt och oberoende af allt, som för detsamma är främmande och hvilket är det sinnliga. Människan bör handla för att såsom vilja vara till på självständigt, allmängiltigt och nödvändigt eller lagenligt sätt. Människan bör handla lagenligt i motsats mot handlande för något visst materiellt intresse och af aktning såsom enda motiv, aktning för förnuftet eller för subjektet självt och dess självständighet och upprätthållande såsom sådant. Endast detta får vara princip och ändamål för allt handlande.

12) Det rena praktiska förnuftet har sig självt till objekt. Det har att förverkliga sig självt genom en fortgående kamp mot det sinnliga för att negera alla sinnliga motiver. Det sedligt goda är ett system af ändamål efter naturen såsom typ. Detta är negativ moral. Hvarje innehåll eller reellt syfte leder till evdemonism eller heteronomi. Detta blir för Kant en nödvändig följd däraf, att i teoretiskt afseende intet positivt innehåll, ingen positiv bestämning kunnat uppvisas hos förnuftet.

13) Af hvilka moraliska driffjädrar bör människan bestämmas i sitt handlande? Icke af lust eller klokhet. Deras motsatser äro vare sig smärta, obehag eller ock förargelse, förtret. Men om människan handlar osedligt känner hon blygsel. Detta visar, att driffjädern här icke kan vara lust eller klokhet eller öfverhufvud någonting sinnligt. Den moraliska driffjädern är

en känsla af aktning. Denna känsla är verkad af sedelagen och skiljer sig från sinnliga känslor, för hvilka egoismen är grundkänslan, däri, att den är enhet af resignation och elevation. Såsom sinnlig känner sig människan resignerad, såsom förnuftig eleverad. Resignationen framträder äfven såsom en känsla af ödmjukhet.

14) Det onda är enligt Kant heteronomi eller hennes bundenhet af sinnligheten såsom bestämmande princip för hennes handlande. Det radikala onda är en benägenhet att sätta det sinnliga såsom ändamål och det förnuftiga och sedliga såsom medel. Denna tendens eller benägenhet är icke ursprunglig; den kunde då icke vara tillräknelig, imputabel. Den är tillkommen, ehuru före hvarje handling i sinnevärlden, hvarför den är oförklarlig. Den finnes hos hela slägtet och är outrotlig, hvilket dock icke utesluter möjligheten af fri omvändelse. Den kan genom omvändelse öfvervinnas. Denna onda benägenhet visar sig i den sedliga karaktärens svaghet, motivets orenhet, handlingens förvändhet.

15) Vi ha sett, att enligt Kant för sedlighetens möjlighet icke förutsättes mer än frihet och autonomi. Men hvad förutsättes enligt Kant för sedlighetens fullständiga realisation? Härtill fordras dygdens och lycksalighetens förening och denna förening förutsätter de tvänne praktiska postulaterna själens odödlighet och Guds existens.

16) Det fullständigt goda måste nämligen vara ett godt för hela människan och således vara ett godt både för förnuftet och sinnligheten. Dygden är visserligen det högsta goda, bonum supremum; men då människan, jämte det hon är förnuftig, äfven är ett sinnligt väsen, d. ä. enligt Kant ett konkret väsen, så fordras för det fulländade goda, bonum consumatum, tillika lycksalighet; lycksaligheten fordras visserligen icke såsom ändamål utan såsom följd af det sedliga ändamålet och proportionerad efter värdighet. Det är denna naturliga och outplånliga fordran, som leder till de tvänne praktiska postulaterna själens odödlighet och Guds existens. Själens odödlighet förutsättes för möjligheten af progress i dygd eller värdig-

het, hvilka i detta lifvet aldrig äro fullständiga. Guds existens åter förutsättes såsom dygdens belönare efter värdigheten att vara lycklig.

17) Fordran af lycksalighet såsom följd af dygden är en synthetisk sats, som innebär en praktisk antinomi. Men denna antinomi får genom det andra praktiska postulatet en ändlig lösning från subjektiv sida. Genom det tredje praktiska postulatet löses den från objektiv synpunkt. Lycksaligheten blir förenad med dygden därigenom, att Gud ställer den fenomena och den noumena världsordningen i harmoni.

18) Häraf framgår nu såsom konsekvens, att religionen såsom praktisk tro är en följd af sedligheten, af det sedliga medvetandet och moralen, samt att alla sedliga bud tillika kunna och böra betraktas såsom religiösa eller såsom gudomliga befallningar. Grundregeln i all sann religionslära är ock därför, att ingen sats får antagas, som ej tillika har moralisk betydelse.

20) Religionen är enligt Kant »naturlig» eller grundad i människans förnuftiga natur. Detta är »rationalism» i motsats mot supranaturalism och naturalism, som ovillkorligt vare sig jakar eller nekar underverk. Kant yrkar en tolkning af den positiva religionslärans satser enligt regeln att de fattas såsom moraliska bud, äfven om detta afsiktligt sker i annan mening än den historiska. Den positiva religionslärans betydelse enligt Kant är att leda till en rent moralisk religion och att således göra sig själf obehöflig.

III. Sedernas Metafysik.

1) Sedernas Metafysik är enligt Kant praktiska filosofien i det hela, för hvilken kritiken af det praktiska förnuftet är grundläggning. Sedernas Matafysik är utförande och tillämpning af den nämnda kritiken. Sedernas Metafysik indelas i 1) Naturrätt eller rättslära och 2) sedelära eller dygdelära. Naturrätten är vetenskapen om de »yttre plikterna» eller rättsplikterna, d. ä. plikter, som afse respekterandet af andras rätts-

sfärer såsom villkor för personlig tillvaro i den sinnliga världen eller såsom villkor för fria väsendens coexistens i samma sinnliga värld. De yttre plikterna äro lagenliga handlingar eller legalitet. Sedeläran åter handlar om de inre plikterna eller om de plikter, som äro uttryck af sedlig sinnesförfattning och som därför kallas dygdeplikter (moralitet).

2) Denna indelning grundar sig därpå, att sedelagen är princip för en dubbel lagstiftning, nämligen dels a) en lagstiftning för den yttre friheten, i hvilket fall den är rättslag och dels b) en lagstiftning för den inre friheten, i hvilket fall den är sedelag i egentlig bemärkelse. Häraf följer, att rättslagen och sedelagen stå i subordinationsförhållande till hvarandra. Rättslagen subordinerar under sedelagen, är ur densamma deducibel eller är ett corrolarium af densamma. Kants härledning af rättslagen ur sedelagen är dock otillfredsställande.

3) Rätten i objektiv mening är inbegreppet af de villkor, under hvilka den enes frihet kan stå tillsammans med andras frihet enligt en allmän frihetslag och indelas i a) naturlig eller privaträtt, hvilken ur människans natur är bestämbar och b) offentlig eller borgerlig, som följer af positiva lagar. Den offentliga rätten är a) statsrätt, borgerlig i inskränkt mening, hvilken grundar sig på statens positiva lagstiftning; staten är en genom fördrag uppkommen rättsanstalt; b) folkrätt och världsborgarrätt, som grundar sig på ett förverkligadt rättstillstånd mellan staterna, hvilket är möjligt genom confederation.

4) De inre plikterna indelas i a) plikter mot oss själfva, som afse befordrandet af vår egen fullkomlighet, icke lycksalighet, som är naturdrift och b) plikter mot andra, som afse befordrandet af deras lycksalighet, icke fullkomlighet, som är omöjligt. Någon deduction af dessa plikter ur Kants formella morallag var icke möjlig.

5) Dygd är pliktenlig sinnesstämning. Dygdeplikterna äro genom den riktiga sinnesstämningen skilda från rättsplikterna. Dygdeplikten är plikten förenad med ett ändamål, som är egen fullkomlighet och andras lycksalighet.

6) Förberedelser till dygd sker genom själfpröfning enligt

samvetet. I samvetet finner människan en domare, som är uttryck af Guds lag. Dygdeplikterna skola betraktas såsom gudomliga befallningar.

IV. Kritik af omdömeskraften.

1) Omdömesförmågan är dels a) subsumerande omdömesförmåga, som underordnar det enskilda under en a priore gifven regel. Regeln eller begreppet är här förut gifven och bekant och under denna subsumeras det enskilda. Resultatet är här vetande. Dels är den b) reflekterande omdömeskraft, som söker en regel genom betraktelse af det enskilda. Resultatet är här icke vetande utan endast en subjektiv uppfattning, hvarför Kant ser i omdömeskraften ett intermediärt mellan förstånd och förnuft. Denna kritik kan icke grundlägga någon metafysik, som innebär vetande och vetenskap. Man kommer här endast till en subjektiv uppfattning.

2) Den reflekterande omdömeskraften använda vi på naturen. Grunden härtill är vår fordran, att naturen i det hela eller in concreto skall vara bestämd af begrepp och icke endast in genere, hvilket följer af kategorierna, som äro formella vilkor för *att* en erfarenhet in genere skall finnas. Att vi hafva anledning att använda den reflekterande omdömeskraften på naturen visar sig äfven däraf, att det finnes empiriska lagar, som icke äro deducibla ur kategorierna och som därför icke utgöra en aprioriskt nödvändig kunskap, men som likväl måste sammanfattas under *en* enhet.

3) Ett begrepp, som såsom enhet bestämmer ett helt af verklighet (in concreto) kallas ändamål. Vi ha ett behof att betrakta naturen såsom ändamålsenlig eller såsom om den vore ordnad af ett förstånd. Detta behof visar sig däraf, att vi erfara glädje och tillfredsställelse vid upptäckten af ändamålsenlighet, men icke vid naturmekanismen. Med anledning häraf sätter Kant denna kritik i sammanhang med den tredje grundförmögenheten eller känsloförmågan.

4) Ändamålsenligheten och därmed äfven den reflekterande

omdömesförmågan är dels a) estetisk eller formell, subjektiv och dels b) logisk, reell, objektiv teleologi eller teleologisk omdömesförmåga. Den förra innebär ett tings öfverenstämmelse med vår fordran af dess ändamålsenlighet eller dess beskaffenhet att hos subjektet väcka behag genom inbillningskraftens och förståndets harmoniska verksamhet vid dess uppfattning. Detta är subjektiv ändamålsenlighet eller skönhet. Den senare åter innebär tingets beskaffenhet att öfverensstämma med dess eget ändamål eller ett naturändamål. Detta är objektiv ändamålsenlighet.

5) Vid den förra formen af ändamålsenlighet uppställer Kant en från subjektivt-psykologisk synpunkt utförd estetik. Det sköna liksom ock det angenäma äro icke objektiva bestämningar. De äro detta endast genom en subreption eller genom en öfverflyttning af ett subjektivt på objektet. De äro subjektiva bestämningar eller de uttrycka tingets förhållande till subjektet. Det estetiska omdömet bestämmes efter de 4 kategorierna.

a) det behagar intresselöst utan afseende på subjektets begär eller annat.

b) det är allmänt utan att dock innehålla begrepp. Omdömet förutsättes vara allmängiltigt utan att dock kunna bevisas. Man gör någon en förebråelse, om man säger honom vara utan smak. Det är en obestämd idé eller enhet, som ligger till grund för åskådningen.

c) Det fattas såsom ändamålsenligt utan att man har föreställning om något bestämdt ändamål.

d) det är nödvändigt utan att grunda sig på begrepp.

Med det sublima åter förstår man det, hvars åskådande väcker idén af oändlighet eller harmoni mellan inbillningskraften och förnuftet vid dess uppfattning. Det sublima väcker dock ej oblandad lust utan äfven aktning, liksom vid sedligheten.

6) Med den objektiva ändamålsenligheten förstår man tingens egenskap att vara organiska, så att delarna och det hela ömsesidigt betinga hvarandra. Motsatsen är naturmekanism. Om nu denna ändamålsenlighet öfverflyttas på den sinnliga

tillvaron i det hela, så föres man till tanken på en förståndig verkmästare till naturen. Eller vi föras till tanken på ett intuitivt förstånd eller en intellektuell åskådning, för hvilken det begripna och åskådade eller det möjliga och verkliga, allmänna och enskilda fölle ihop, så att någonting vore eller existerade in concreto därmed att det tänktes. För ett sådant förstånd skulle naturmekanismen och ändamålsbegreppet falla ihop till ett. Motsatsen gäller med afseende på vårt diskursiva förstånd, som först från delarna leder sig till det hela.

7) Verkligheten af ett sådant intuitivt förstånd kan bevisas ethico—theologiskt, icke physiko—theologiskt. Då människan är ett moraliskt väsen, som är ändamål i sig och som således har förbindelse att i sin värld realisera sin sedliga frihet, så måste vi tro på att naturen är så inrättad att detta kan ske. Detta är ett fjärde praktiskt postulat. Ändamålsenligheten och dess obekanta naturgrund kan icke vetas. Naturen kan tänkas vara natur äfven utan ändamålsenlighet. Ändamål hör icke enligt Kant till begreppet om naturen. Ändamålsenlighet är blott ett subjektivt antagande; vi ha att betrakta naturen såsom *om* den vore ändamålsenligt inrättad af ett intuitivt förstånd.

Kritik:

1) Kants åsikt har företräde framför Spinozas däri, att han antager friheten och ställer den i spetsen för sitt moralsystem. Dock har Kant icke gifvit någon förklaring af friheten. Vidare har Kant företräde äfven däri, att han har fixerat plikten och äfven lämnat en förklaring af de negativa plikterna, ehuru icke af de positiva, ty då man icke känner det osinnligt goda, så kan man icke heller realisera det.

2) Såsom fel hos Kant anmärka vi vidare, att hans åsikt är negativ och formalistisk. Det förnuftiga och det sinnliga äro dualistiskt eller absolut motsatta. Människan är icke enligt Kant *ett* organiskt väsen, som är reell enhet af sinnlighet och förnuft utan hon är ett kompositum af båda. Förnuftet är enligt Kant endast en osinnlig form, hvars konkreta innehåll är sinnligheten. Förnuftet har intet eget innehåll, som är artskildt

från det sinnliga. Däraf det negativa och formalistiska i Kants Etik.

3) Kant har ensidigt betraktat sedligheten hufvudsakligen från pliktens och sedelagens synpunkt. Han har icke betraktat sedligheten från alla de synpunkter, från hvilka den bör betraktas. Dessutom har sedelagen enligt Kant endast subjektiv giltighet.

4) Kant har på otillfredställande sätt bestämt rätten och religionen. De äro enligt honom endast följder och korollarier af sedligheten. Rätten och religionen sakna sålunda självständighet.

5) Ett evdemonistiskt drag inträder mot slutet i Kants sedelära i hans motsättning mellan dygd och lycksalighet. Gud blir en evdemonistisk Gud, emedan han utdelar sinnlig lycksalighet, som är ett tillfälligt.

6) Kants åsikt hvilar ytterst på den felaktiga positionen, att all kunskap förutsätter yttre intryck. Detta gaf anledning till den korrektion af Kants åsikt, som vi finna hos Johann Gotlieb Fichte.

Om Kants efterföljare.

1) Det var isynnerhet tvänne anmärkningar, som man redan tidigt riktade mot Kantianismen, den ena rörde tinget i sig eller noumenet, som var nödvändig förutsättning för kunskapsteorien, men som det oaktadt hade negativ betydelse; det var ej till för den sinnliga åskådningen. Det var ett problematiskt begrepp eller gränsbegrepp för vår kunskap. Kritiken af det rena förnuftet tycktes nu blifva en propedevtik till intet. Den andra anmärkningen, som riktades mot Kantianismen, var att hans trenne kritiker saknade gemensam enhet och utgångspunkt.

2) På grund af den olika ställning, som Kants efterföljare intaga till Kantianismen, skiljer man mellan a) Kantianare i inskränkt mening, hvarmed förstås de Kantianare, som icke

fortgingo till någon annan filosofisk ståndpunkt än Kant själf. Kritiken af det rena förnuftet var för dem liksom för Kant kunskapsteori och ingenting vidare. Hit höra α) Carl Leonard Reinhold och öfrige Kantianare, som antogo Ding an Sich, hvilket var dogmatism och relativ realism eller dualism, samt β) Schulze, Salomon Maimom och Beck, hvilka förkastade Ding an Sich och som därför föllo i skepticism med afseende på kunskap och vara. Dessa voro Kantianare i inskränkt mening. 2) Kantianare i vidsträckt bemärkelse såsom Fichte, Schelling och Hegel, hvilka från Kantianismen ledde sig till nya vetenskapliga och filosofiska ståndpunkter. De förkastade Ding an Sich och uppställde egna filosofiska systemer, förvandlande kritiken af det rena förnuftet och vare sig en eller båda af de andra kritikerna till metafysik. Dessutom ha vi Jacobi och Herbarth, som ur någon viss punkt i Kantianismen antydt eller utfört egna filosofiska åsikter.

3) Karl Leonard Reinhold, † 1823 såsom professor i Kiel, sökte ett förmedlande mellan sinnligheten och förståndet och fann detta i begreppet föreställning. Han ville blott förtydliga Kantianismen genom att uppställa en Elementarfilosofi såsom inledning till kritiken af det rena förnuftet. Enhetspunkten mellan sinnligheten och förståndet är föreställning ännu fattad i kunskapsteoretisk mening. Men hvad hör till begreppet om föreställning? Till hvilka momenter leder analysen af detta begrepp? 1) Ett föreställande subjekt och ett föreställdt objekt (ting i sig) såsom membra relata. Detta i metafysiskt afseende. 2) något, som föreställes, ett empiriskt, receptivt innehåll och ett sätt, hvarpå det föreställes, som är det rena, formen, spontaneiteten. Detta i kunskapsteoretiskt afseende.

4) Gottlob Ernst Schulze, † 1833 såsom professor i Göttingen, nekar tinget i sig, emedan dess antagande innebure ett användande af kausallagen utöfver erfarenhetens gränser. Men häraf följer, att någon objektiv och reell kunskap icke finnes eller är möjlig, hvilket är Humes skepticism. Salomon Maimon, † 1800, söker visa, att sanning endast betyder perceptionens öfverensstämmelse med sig själf, ej med något yttre och att

nödvändig kunskap är möjlig, ehuru blott matematisk, som innebär att rena begrepp användas på rena eller självkonstruerade åskådningar. Johann Sigismund Beck åter, † 1842 såsom professor i Rostock, söker visa, att om criticismen skall kunna fasthållas måste både form och innehåll ur kunskapsförmågan härledas. Detta är Fichtes ståndpunkt. Dock kunde Beck icke själf genomföra sin ståndpunkt.

d) Johann Gottlieb Fichte, f. 1762 i Ramenau, † 1814; var professor i Jena 1794—98, därefter vid det nystiftade universitetet i Berlin 1807. Skrifter: Critik aller Offenbarung. Grundlage der Wissenschaftslehre, Naturrecht och Sittenlehre, m. fl.

Ståndpunkt och karaktär.

1) Fichtes åsikt är hvad Kantianismen blir, om man lämnar bort Ding an Sich och fasthåller det öfriga. Däraf följer 1) att filosofien har att ur subjektet härleda både form och innehåll. Åsikten blir nu rent idealistisk och fullständig kunskapsteori. 2) att metoden nu icke blir analytisk såsom hos Kant utan syntetisk eller genetisk, emedan man har att ur en princip, subjektet, utveckla alla dess både teoretiska och praktiska bestämningar och detta med logisk nödvändighet. Härmed visas, huru subjektet genom sina handlingar (funktioner) förverkligar sig själft och härmed äro subjektets bestämningar äfven härledda ur subjektet själft såsom nödvändiga villkor för dess aktualitet såsom subjekt eller såsom medvetande och viljande. 3) att denna deduktion af subjektets perceptioner och viljanden sammanfaller till sin betydelse med ontologien eller metafysiken (filosofiens system), hvilket är subjektiv idealism. Därför kallas ock Fichtes filosofi real filosofi i motsats mot Kants formalfilosofi, som icke handlade om det varande utan endast om sätten och villkoren för subjektets uppfattning. 4) att endast en gradskillnad kommer att äga rum mellan teoretisk och praktisk verksamhet och filosofi, ty praktisk är den verksamhet, i hvilken man är aktuellt medveten och fri i sin producerande eller hand-

lande verksamhet eller i hvilken man är detta i högre grad. Den praktiska verksamheten är en direkt fortsättning af den förra, gående ut på att förklara hvad som genom den förra har lämnats oförklaradt. Detta sammanhänger därmed, att Fichtes ståndpunkt är vunnen genom förening af den teoretiska och den praktiska kritikens principer hos Kant.

2) Vi ha sett, att Fichtes ståndpunkt är subjektiv idealism eller lägre psykologisk empirism, men denna hans ståndpunkt kan lätt sväfva öfver till panteistisk teosofi, såvida det absoluta eller Gud blir det abstrakta, oändliga och verksamma jaget eller begreppet subjekt, identifieradt med τὸ ζῆν, hvars individuationer äro de enskilda jagen eller subjekterna, hvilkas kunskapsprocess och handlande då få dubbelbetydelsen af att tillika vara momenterna i det absolutas realisationsprocess. Detta är Fichtes senare ståndpunkt.

3) Den teoretiska filosofien har att uppvisa världen såsom varande den handling eller för reflexionen sönderlagd den mångfald af handlingar af subjektet, i och genom hvilka det förverkligar sig självt. Den teoretiska filosofien har att systematiskt (ur jaget) härleda yttringarna af dess omedvetna verksamhet och att speciellt förklara den känsla af nödvändighet, som åtföljer vissa af subjektets bestämningar såsom gifna eller teoretiskt verkliga. Denna känsla af nödvändighet är enda betydelsen af objekt eller ting. Den praktiska filosofiens uppgift åter är att uppvisa subjektets medvetna och fria verksamhet såsom villkor för dess aktuella tillvaro och därmed äfven lösa de motsägelser, som den teoretiska filosofien icke har kunnat lösa. Både teoretisk och praktisk verksamhet äro sålunda formellt logiska.

4) Filosofiens resultat och slut är uppvisande af subjektet i dess bestämdhet och därmed den sinnliga världen såsom färdig, ehuru såsom konstruerad a priore och i systematisk ordning. Resultatets riktighet pröfvas därigenom att det jämföres med den verkliga världen. Dock fordras en hos några få medfödd intellektuell åskådning för att inse principens och utvecklingens riktighet. Riktigheten af Fichtes system skulle

ock inses af effekten, ty utgår man från jaget med negation af Ding an Sich, så låter ett system utveckla sig, enligt hvilket sedlig förbindelse och frihet blifva möjliga och hvars antagande alltså är plikt.

I. Vetenskapsläran.

1) Något ting i sig eller utom medvetandet varande objekt finnes icke, emedan a) dess antagande innebär, att kausallagen användes utom medvetandet; b) ting åstadkomma endast mekaniska och kemiska verkningar och endast *en* serie af effekter; c) såvidt det är (utom medvetandet) förnimmes det icke och vi kunna då ej tala om det, och såvidt det förnimmes af oss och vi kunna tala om det, är det i medvetandet, ty med ord beteckna vi förnimmelser. Tinget i sig är endast den obestämda föreställningen om den känsla af nödvändighet, som åtföljer vissa af våra förnimmelser. Jaget, subjektet eller självmedvetandet är det självständiga och det självständiga är självmedvetande. Satsen kan rent konverteras och kontraponeras. Härmed är idealismen positivt och negativt uppvisad.

2) Vetenskapsläran uppställer 3 grundsatser, nämligen a) jag är jag eller jag sätter sig självt, det är produkt af sin egen verksamhet; b) jag är icke icke-jag eller jag sätter emot sig ett icke-jag; det måste tänka något, ej intet. Jaget är expansiv verksamhet, men dess sättning af sig är en reflexiv verksamhet; denna kan ej ske utan en anledning, Anstoss, ett motsatt jaget; c) jag och icke-jag inskränka hvarandra ömsesidigt eller jag sätter i sig mot det delbara jaget ett delbart icke-jag. Båda inskränka eller bestämma hvarandra; subjektet är verkligt blott i relation till objekt eller såsom ändligt. Hela den öfriga filosofien går ut på att häfva den motsägelse, som äger rum mellan den första och andra satsen eller att eliminera icke-jaget och att uppvisa jaget såsom absolut eller såsom satt genom sig självt. Denna motsägelse kan dock icke lösas af vetenskapen utan af viljan. Häri ligger det praktiska förnuftets primat.

3) Den teoretiska vetenskapslärans utgångspunkt är satsen: jaget sätter sig såsom bestämdt af icke-jaget, d. ä. fattar sig såsom medvetande i bestämningar. Här uppvisas de olika slagen af perceptioner, i och genom hvilka medvetandet utvecklar sig till aktualitet. Objekterna finnas endast genom relation till medvetandet och det identiska i dem är medvetandet (apperceptionens enhet). Här ha vi kunskapslära samt en systematisk konstruktion af världen såsom gifven, d. ä. såsom ett helt af omedvetna och därför ofria förnimmelser.

4) Genom jagets och icke-jagets förhållande till hvarandra (deduceras) uppstår relationskategorierna. Jaget och icke-jaget växelverka och kausera hvarandra. Icke-jaget (bestämningarna) är realgrund till det inskränkta jaget. Det obegränsade jaget eller det rena självmedvetandet är idealgrund i begreppet till icke-jaget. Det obegränsade jaget är substans, det begränsade jaget (subjektet) och icke-jaget (objekterna) äro dess accidentier. Sensation är uppfattning af bestämdheten och åskådning är uppfattning af denna såsom ett något, ett objekt. Fichte förklarar detta vanligen med en bild. Jaget är expansiv, utåtgående, oändlig, sättande, reell, verksamhet. Men för att sätta sig såsom sådan måste det reflekteras, d. ä. vara ändlig, satt, ideell verksamhet och finner sig då vara bestämdt af tanken: sig självt, hvadan det åter går ut o. s. v. in inf., hvarvid hvarje reflexion är begränsning, perception.

5) Det finnes oändliga förnimmelser, emedan den i sig själf omedvetna produktiva inbillningskraften ständigt sväfvar mellan motsatta. Förståndet är jaget såsom medvetande om sig självt och om sina lagar i denna sin verksamhet eller fattande sig såsom aktuell intelligens och världen såsom sina bestämningar samt ägande förmåga att skilja sig från mångfalden. Enheten och principen i allt detta är förnuftet, det sig och sina bestämningar bestämmande jaget, hvilket såsom sådant är praktiskt. Men härmed visar sig icke-jaget vara oförklarligt genom vetandet, ty impulsen till reflexion förutsättes ständigt.

II. Vetenskapslärans praktiska del.

1) Dess utgångspunkt är: jag sätter sig såsom bestämmande icke-jaget. Denna sats är praktisk eller uttrycker ett böra, nämligen att vara sitt oändliga väsen eller att realisera första satsen. Men för att kunna realiseras förutsätter jaget icke-jaget, emedan det måste hafva ett objekt för sin verksamhet. Såsom en praktisk tro måste icke-jagets verklighet eller ett motstånd antagas såsom conditio sine qua non för jagets egen verklighet. Icke-jaget måste finnas för att i oändlighet kunna negeras, hvilket är sedlighetens innehåll.

2) Denna del af vetenskapsläran går ut på att visa, huru jaget gör sig oändligt eller realiserar sig såsom oändligt och då det härvid måste sätta sig i icke-jaget eller göra detta till sin produkt, så sker härmed en deduktion af icke-jagets realitet, ej blott såsom utgörande jagets perceptioner. Denna del af vetenskapsläran utgör därför läran om det verkliga såsom villkor och material för pliktens uppfyllelse och utgör en praktisk tro.

3) Jaget måste nu i oändlighet sträfva för att negera icke-jaget, som dock icke kan undvaras, emedan all aktion förutsätter reaktion. Det oändliga jaget är såsom mål eller orsak idealiter verkligt, under det att det ändliga jaget eller hvad jag i hvarje ögonblick når, är overkligt eller är till endast såsom medel. Realiter är dock det oändliga jaget overkligt, emedan hvad jag når i hvarje fall är ändligt eller emedan det verkliga jaget är ändligt. Jaget måste sätta sig såsom oändligt, men detta är ändlighet, ty sätta eller reflektera är ändlighet.

4) Jaget sätter icke-jaget af praktiskt skäl för att kunna negera det eller för att kunna vara sedligt. Icke-jagets verklighet kan icke vetas utan är ett praktiskt postulat. Att vara teoretiskt jag är villkor för att kunna vara praktiskt jag, hvaraf följer, att den teoretiska filosofien är plikt. Sedlighetens innehåll blir nu att i oändlighet sätta icke-jaget för att i oändlighet kunna negera det. Så mycken realitet, som icke-jaget har, har ock jaget såsom kauserande.

Använd filosofi.

1) Den använda filosofien utgör en tillämpning af Vetenskapslärans praktiska del. Här ha vi de särskilda, speciella praktiska vetenskaperna. Här förekomma deduktioner af den konkreta verkligheten såsom villkor för praxis, för handlande. Att det gifna deduceras innebär, att det uppvisas såsom praktiska trosartiklar.

2) De nämnda specialvetenskaperna äro a) *Naturrätt,* b) *Sedelära* och c) såsom följd af och villkor för sedligheten *religionslära.* Naturrätten handlar om den rätt, som grundar sig på subjektet och dess tillvaro såsom sådant samt om villkoren för denna rätt. Naturrätten uppställes såsom varande helt och hållet oberoende af sedeläran. Den lag, om hvilken naturrätten handlar, har andra och motsatta karaktärer mot sedelagen.

3) Genom att uppvisa villkoren för personlighetens aktualitet och tillvaro deduceras rättsbegreppet. Jaget är självverksamt. För denna självverksamhets möjlighet fordras 1) ett objekt, naturen, som alltså måste finnas. 2) en afsiktlig och fri impuls för jaget att förverkliga sig självt såsom subjekt, d. ä. andra jag, som koexistera med subjektet och deras uppfostrande verksamhet; ergo finnas de. 3) inskränk din fria verksamhet, så att den står till sammans med andras, om du vill af dem behandlas såsom fri personlighet. Rättslagen, som häraf följer, är en teknisk praktisk, hypotetisk lag, a priore uppvisad såsom villkor för jagets existens.

4) För att rätten skall kunna användas fordras såsom villkor a) kroppen såsom medium för att kunna verka på naturen; b) sinnesorganer för att kunna mottaga en uppfostrande inverkan; c) likaledes ljus och luft för att kunna *visa,* att man mottager inverkan och d) mänskligt utseende för att kunna igenkännas såsom person. Detta allt är villkor för rättens användbarhet. Ergo existerar det.

5) I den använda rättsläran indelar han rättigheterna i a) urrätt, som är rätten att vara person och b) tvångsrätt.

Nu förutsättes staten såsom en tvångs- och polisanstalt under förutsättning af en allmänt rättsvidrig tendens hos statsborgarna; i annat fall vore staten obehöflig. Statens uppgift är att laga så, att hvarje brottslig handlings effekt blir motsatsen, af hvad som åsyftats. Härmed tvingas statsborgaren till frihet. Medel för rättens realisation äro skrå, isolering och revolution.

6) Sedeläran handlar om jagets inre praktiska bestämningar, som förutsätta en kategoriskt giltig lag och det sinnliga eller naturdriften såsom medel och villkor för att kunna uppfylla och realisera dess fordringar, böra.

7)Deduktion af sedlighetens begrepp: a) jaget känner sig såsom viljande, d. ä. såsom ägande frihet, hvilken icke kan bevisas; b) friheten är uttryck af vårt väsen och framstår såsom ett: du bör, hvilket är sedelagen; c) för att friheten skall komma till användbarhet förutsättes att viljan är kausalitet och för möjligheten och verkligheten af en sådan kausalitet förutsättes a) existensen af en natur, som viljan kan bestämma och modifiera, d. ä. min kropp såsom innebärande system af känslor och drifter och, då dessa endast genom växelverkan med en yttre natur kunna finnas, förutsättes b) världen.

8) Nu har människan en drift såsom individ i förhållande till naturen, d. ä. sinnlig njutning och dels en drift till frihet och självbibehållelse såsom fri mot naturen och individualiteten. Denna senare drift är drift till sedlighet. Båda äro samma drift, sedd från olika synpunkter. Sedelagen fordrar nu: fullgör naturdriften för den sedliga driftens skull eller handla med och enligt medvetande af ett böra. Det mål, som härmed vinnes är jaget såsom oändligt in inf.

9) Religionen är både följd af och villkor för sedligheten. Religionsläran handlar om en sedlig världsordning såsom garanti för sedlighetens successiva realisation. Den sedliga världsordningen är en ordning och makt öfver naturen och som styr handlingarnas effekter, så att de lända till det goda, som med dem afses. Denna ordning är icke intelligens eller person, ty

det är ändligt jag och icke heller ett vara, ty det är objekt eller ting.

10) Religionsläran handlar sålunda om målet för sedligheten och om villkoret för dess uppnående, som just är den sedliga världsordningen. Vi måste tro på en sådan ordning, emedan jaget icke har makt öfver naturen och makt att bestämma öfver sina handlingars effekt, isynnerhet som det ock finnes osedliga handlingar jämte serier af sedliga handlingar. Tron på denna ordning är religion och är ett praktiskt postulat. Denna tro sammanfaller med tron på pliktens verklighet.

11) Den moraliska världsordningen är det absoluta, det absoluta jaget och i denna ordning äga vi odödlighet såsom ett närvarande, icke såsom ett tillkommande. En sådan åsikt har man kallat etisk panteism.

Fichtes senare filosofi.

1) Fichtes senare filosofi hade dels en yttre anledning, nämligen anklagelsen för ateism, alldenstund de ändliga subjekterna voro det enda verkliga och läran om dem, d. ä. psykologi således blef identifierad med filosofi eller äfven blef ontologi eller metafysik, och dels en inre anledning, nämligen det oafvisliga behofvet att finna ett absolut såsom högsta förutsättning och grund för det ändliga. Såsom ändligt var jaget overkligt och såsom verkligt var det ändligt.

2) Fichtes senare filosofi utgår från »die Ichheit», den absoluta subjekt-objektiviteten, vetandet, enheten af percipierande och percipieradt. Denna rena enhet är lif, ljus, förnuft eller praktiskt sett ordning, mål, Gud och af denna absoluta enhet äro alla verkliga jag eller individerna fenomener eller satta själfbegränsningar för att i dessa komma till medvetande och förverkliga sig. Det absoluta sätter negationer för att åter upphäfva dem och för att därigenom förverkliga sig. Detta är akosmism och teosofisk panteism.

3) Denna enhet eller die Ichheit fattas vidare såsom ett

blott negativt bestämbart icke-verksamt absolut vara eller såsom en substans bakom det oändliga jaget, som däraf är fenomen, liksom de ändliga subjekterna äro fenomener af detta. Religionen står öfver moraliteten och är hvila i samt njutning af Gud. Vetenskapsläran och filosofien innehålla blott en sekundär och phaenomenologisk del af sanningen, som icke kan vetas utan endast lefvas.

Kritik:

1) Ståndpunkten är densamma som Kants med borttagande af postulaterna om själens odödlighet och Guds existens. Fichtes system är konsekventare än Kants. Sedligheten är orätt uppfattad, emedan den är ett oändligt problem, som arbetar på sin egen självförstörelse. Människan har här intet ändamål. Här ha vi progressus in inf. eller oändlig fortgång till ett oupphinneligt mål. Ett oupphinneligt mål är intet mål.

2) Religionen är oriktigt uppfattad, emedan den endast är en ordning.

3) Principen är lika subjektiv hos Fichte, som hos Kant. Hos Kant och Fichte ha vi en dualistisk motsättning mellan form (förnuftet) och innehåll (det sinnliga).

4) Närmaste problemet blef nu att höja sig till en enhet, som är höjd öfver motsatsen af det blott objektiva och subjektiva. Detta sker genom Neo-Platonismen.

Den grekiskt orientaliska spekulationen. Dess allmänna karaktär.

1) Den är ett reproduktivt och historiskt filosoferande. Den utgör icke en självständig eller originell spekulation utan en reproduktion och sammansmältning till ett formellt eller yttre helt af redan förut gifna ståndpunkter. Till formen är den ett *historiskt* vetande, ett assertoriskt vetande och till innehållet är den *eklekticism* af förut gifna åsikter. Häri är den lik den romerska filosofien. Det är subjektivt praktiska, sedligt religiösa intressen, som drifva dem till filosofi för att tillfredsställa dessa intressen. Här är det isynnerhet det religiösa intresset att vinna

befrielse från synden eller det onda och sinnligheten och att komma till lif i Gud, som är det predominerande.

2) Här ha vi en universell eklekticism, en eklekticism af hela den grekiska filosofien (med undantag af den materialistiska och sensualistiska) å ena sidan samt den grekiska och orientaliska positiva religionsläran å den andra. Och detta blir här utfördt till en teologisk filosofisk lärobyggnad, till en slags formellt vetenskaplig teologi eller till ett supranaturalistiskt filosofiskt system, ej såsom hos romerska eklekticismen till ett på den sedliga känslan hvilande praktiskt tänkesätt eller en lefnadsvishet.

3) Motivet för deras filosoferande är att vinna tillfredsställelse af deras subjektivt praktiska religiösa intressen. Denna tillfredsställelse anse de kunna vinnas endast genom teori, genom osinnlig kontemplation och därmed vunnen enhet med det gudomliga, icke genom praktisk religiös viljeverksamhet, icke heller genom det diskursiva tänkandet.

4) Deras ståndpunkt är rationalism, det absoluta är oberoende af allt ändligt och gifvet, som har mångfald. Såsom följd häraf är deras ståndpunkt äfven idealistisk. Det kroppsliga är sammansatt och mångfaldigt, relativt. De ansågo sin åsikt vara en historiskt trogen Platonism. Men deras rationella idealism är negativ, ty all bestämdhet, vare sig den är gifven genom åskådning och begär eller genom begrepp och vilja, är relativ och ändlig eller naturalistisk. Det absoluta är nu enhet utan all mångfald; det kan blott fattas via negationis eller remotionis och således i negativa bestämningar. Hos den grekiska filosofien och bildningen hade vi en immanensens ståndpunkt; det gudomliga var där närvarande i världen samt i människans teoretiska och praktiska lif. Här åter ha vi en negativ och transcendensens ståndpunkt med afseende på det gudomliga och dess förhållande till det ändliga. Här ha vi skarp dualistisk motsättning mellan oändligt och ändligt. Icke ens i det Platonska vetandet och ideerna är det gudomliga närvarande. Äfven dessa höra till det ändliga, mångfaldiga och icke-gudliga. Det allmänna vetenskapliga schemat för den Neo-Pla-

tonska världsåskådningen är icke Platonskt utan Aristoteliskt-Stoiskt med upptagande af det orientaliska transcendent-negativa åskådningssättet af förhållandet mellan det gudomliga och världen, ehuru här i rationellt idealistisk form.

5) Däremot komma de till relativ empirism och realism i utförandet af sin ståndpunkt, i världsförklaringen eller i fråga om världens förhållande till det absoluta. De utgå från en dualistisk motsättning af tvänne dogmatiskt ponerade principer för världen, men öfvergå till en monistisk panteism under form af emanationslära. I samma grad som något är konkret, bestämdt och mångfaldigt, är det aflägsnadt från enheten och detta innebär brist på och negation af vara. Gud är här icke formande och teleologiskt ordnande kraft i analogi med den organiska naturen utan här ha vi emanatism, utflöde ur Gud.

6) I kunskapsteoretiskt afseende är deras ståndpunkt teosofi. Känslan objektiveras till åskådadt föremål, som i verkligheten sammanfaller med den yttre och inre, historiska och psykologiska erfarenheten eller med naturen och med medvetandets och viljans ideella bestämningar, dessa dock fattade såsom gifna naturobjekter eller i analogi med sådana, ehuru med en annan, ej naturlig och faktisk utan fantastiskt föreställd gudomlig och absolut betydelse. I praktiskt afseende åter ha vi här en kontemplativt religiös kvietism och hos de lägst stående teurgi.

7) Filosofiens problemer och delar äro 1) teologi, om det absoluta såsom motsatt allt bestämdt; fattas det absoluta i och för sig, så är det blott negativt; fattas det åter positivt, så blir det relativt eller princip. 2) kosmologi, om huru allt konkret och bestämdt genom en *πρόοδος* på accidentellt och naturnödvändigt sätt framgår ur det absoluta. Det är på accidentellt sätt, som mångfalden framgår ur enheten, ty enheten är ej grund i förhållande till emanationsgraderna, är ej verksam, ej föränderlig och ej ens i någon relation till produkterna. Det hör till enhetens essentia att produkter framgå ur densamma. Detta sker i aftagande grader och dessa personifieras till mellanväsenden. Lägsta graden är materien, som är antingen konträr

motsats till eller kontradiktorisk negation af enheten. I senare fallet ses materien såsom sista grad, blott såsom produkt af enheten. 3) praktisk filosofi och på samma gång kunskapsteori, som är betraktelse af det mänskliga lifvet såsom innebärande ett återvändande (ἐπιστροφή) till väsensenhet med det urena, vunnen i och genom en öfvernaturlig ekstatisk kontemplation. Den aktuella existensen är motsatt det absoluta och ett ondt och måste därför negeras, såvida människan skall vinna tillfredsställelse af sina subjektivt religiösa behof och intressen. Epistrofä är lika naturnödvändig som πρόοδος. Härvid förlorar människan sin bestämdhet och upphör att vara verksam; både den teoretiska och den praktiska verksamheten upphör.

Olika stadier i åsiktens utveckling visa sig däri att åskådningar och ting, föreställningar och handlingar, begrepp och viljanden kunna hypostaseras och tilläggas gudomlig och absolut betydelse.

Riktningar.

A. Ny-Pythagoeism. Den är mer fysiskt empirisk. Representanter: Apollonius från Thyana. Alexander Polyhistor i första århundradet f. Kr. Moderatus från Gades och Nichomachus fr. Gerasa i Arabien. De ansluta sig till Pythagoras.

B. Pythagoreisk Platonism. Den är mindre vidskeplig och mer idealistisk. Representanter: Plutarchus fr. Chaeronea, Maximus, Apulejus, Numenius och Kronios.

Dessa begge riktningar lägga en viss vikt på det praktiska. Ethiken eller praktisk theologi är den förnämsta delen af filosofien. Dygden består i gudsdyrkan eller i vissa gudstjänstliga handlingar såsom offer, tacksägelser och bön. Här framträder ock tron på gudomliga och underbara uppenbarelser och på högre gudomlig hjälp, allt förmedladt genom mellangudarna. Dessa uppenbarelser framträda i drömmar, i mantik, i naturföreteelser och i yttre inverkningar. Af dessa uppenbarelser och inverkningar blir människan mottaglig genom ett rent lif, genom tvagningar, askes, caelibat, genom

viljans rening från sinnliga begär o. s. v. Och sedan människan härigenom blifvit helig, så kan hon ock själf uppenbara sin helighet genom undergörande förmåga och genom förutvetande o. s. v. Man lägger här vikt på vidskepliga handlingar, trolldom, spådomskonst, andebesvärjelser. Detta är theurgi.

C. Judiska och grekiska Neo-Platonismen. Dess ståndpunkt.

Allt, som är väsentligt för Neo-Platonismen förekommer redan hos Philo och detta såsom ett helt. Dock finnes hos honom ett större inflytande af den judiska theismen än som finnes i den egentliga grekiska Neo-Platonismen. Här ha vi en slags positiv theologi, som sammanfaller med gamla Testamentets lära, allegoriskt tolkad i idealistisk, men dock naturalistisk riktning och i praktiskt religiöst intresse. Gamla Testamentets skrifter anses vara tillkomna genom yttre mekanisk inspiration. Den mekaniska inspirationsteorin har härifrån inkommit i den kristna positiva theologien. Dess yttre anledning var att i Alexandria judisk religion och grekisk filosofisk bildning kommo i beröring med hvarandra.

Den Judiska Neo-Platonismens representant är Philo Judaeus i Alexandria, f. omkr. 20 f. Kr., † omkr. 40 e. Kr. Förberedelser voro Essener och Therapevter, asketiska sekter i Egypten.

Läror:

1) Gud är ἄποιος, fri från allt ofullkomligt. Gud är öfver förnuft och vetande, dygd och godhet. Gud är blott vara (Jehovah). Men härigenom är Gud allt godt och fullkomligt.

2) Gud kan kännas genom sina verk, i hvilka han är närvarande. Gud omfattar allt och är personlig. Han är absolut verksamhet, energi, men dock är han ej verksam till sitt vara, utan till sin kraft. All annan insikt och all praktisk verksamhet är förberedelse och villkor för att komma till kunskap om Gud. Dock tillägger Philo Gud attributerna godhet, theos, makt, kyrios.

3) Först framgå ur Gud ideer, som äro grader af abstraktare

och speciellare emanationer och dessa göras till subjekter med krafter, som skapa vidare och personifieras till änglar. Dessas enhet och system, idévärlden, är Guds eget förnuft, λόγος, och tillika Guds förstfödde son, δεύτερος θεός.

4) Världen är enhet af a) materia, som är princip för det onda och ofullkomliga. Såsom princip för det onda är materien ett negativt, en brist, men dock är hon οὐσία. Detta är half dualism. b) Guds verksamhet genom λόγος, som är utflödande, ljus o. s. v. Denna utflödande kraft är skapande och ordnande. Världen är relativt god och full af lägre gudar (himlakroppar) och demoner.

5) Människosjälen är gudomlig, förnuftig, fri och odödlig. Hon är en i materien fallen demon. När själen ses från praktisk synpunkt är hon dualistiskt motsatt kroppen och det ändliga lifvet. För att komma till fullkomlighet har människan att förbereda sig genom a) de praktiska dygderna, som äro askes, sträfvan och möda. Dessa äro förberedelser närmast för b) teori, förnuft och vetande, som är lugn och från blifvande vänd kontemplation. Denna kontemplation når högst till idévärlden. Kontemplationen är förberedelse för c) det egentliga positiva målet, som är ren vishet, öfverförnuftig uppfattning af Gud sjelf. Detta är enhet med Gud eller identitet med Gud. Människan upphör nu att vara subjekt och person.

Neo-Platonismens representanter äro: Amonius Saccas, Plotinus, Porphyrius, Jamblicus och Proclus. Neo-Platonikernas speciellare läror ha vi upptagit i den kritik af de historiskt gifna åsikterna om dygden, som förekommer längre fram i vårt arbete.

Kritik af de negativa moralsystemerna.

1) Sedligheten är ett självständigt lif, men denna fordran kunna de negativa moralsystemerna icke uppfylla. Sedligheten innebär visserligen oberoende af det sinnliga, men icke i blott negativ bemärkelse, ty viljan bör ock behärska sinnligheten, så att den blir medel eller organ för förnuftet. Då sed-

ligheten här går ut på att negera sinnligheten såsom ett ondt, så blir sedligheten ett osjälfständigt lif, som förutsätter sin motsats, sinnligheten eller det onda och som utan den icke kan vara verklig. Sedligheten blir då ett osjälfständigt lif, som för sin verklighet förutsätter det onda.

2) Sedligheten blir här äfven ett osamstämmigt lif. All skönhet, harmoni och samstämmighet samt lycksalighet försvinner här. Allas sedlighet skall här vara absolut lika; men människan fordrar ett harmoniskt och samstämmigt lif, som är enhet af sinnlighet och förnuft. Människan är icke nöjd med att endast döda sinnligheten.

3) All samhällslära är här omöjlig; detta följer redan däraf, att förnuftet här endast är en tom och abstrakt enhet, för hvilken allt yttre per se är förkastligt, disharmoniskt och ondt. Stoikerna föraktade staten. Spinoza, Kant och Fichte och ännu mer Neo-Platonikerna ansågo staten blott såsom medel och förberedelse.

4) På denna ståndpunkt måste både frihet och odödlighet förnekas. Detta följer däraf, att förnuftet endast är enhet utan mångfald.

Den positiva praktiska rationalismen. Sokrates.

Sokrates föddes 469. Hans fader hette Sophroniscus och var bildhuggare. Hans mor hette Phænarete och var barnmorska. Han angreps af Aristophanes i »Molnen» 424. Sedan anklagades han af Lykon, talare, Anytus, demokrat och Melitus, poet att »förneka statens gudar», »fördärfva ungdomen» och »införa nya gudomligheter.» Det sista syftar på hans dajmonion. Han dömdes till döden och förgiftades 30 dagar därefter. Detta skedde 399. Uppehållet med dödsdomens verkställande berodde på firandet af »theorierna.» Han var en sedlig och rättskaffens man och till hänförelse beundrad af sina lärjungar. Han var enkel och flärdlös och likgiltig för alla njutningar utan att vara asket. Han gick omkring och inlät sig i samtal med dem

han träffade för att gemensamt med dem forska efter det sannt goda eller leda dem till dygd. Detta betraktade han såsom varande hans gudomliga mission. Ett orakelsvar af Pythia sade om honom, att han var den visaste man.

Han idkade först sin faders yrke. Att han skulle ha huggit 3 Gratier, som stodo på Akropolis, är icke med sanningen öfverensstämmande. Det är icke kändt, att han har haft någon lärare. Han var ock skicklig matematiker. Det är icke kändt, när han uppträdde i sin lärarverksamhet. Han ägnade sig uteslutande åt att lära och undervisa. Han innehade intet offentligt embete; han »gagnade staten mer genom att väcka till besinning och dygd.» Han deltog i tre fälttåg och ådagalade därvid mod och tapperhet. Han uppträdde oförskräckt mot de 30 tyrannerna. Han sade sig vara älskare af ungdomens andliga skönhet. Hans hustru hette Xantippa; hon var häftig och uppbrusande. I sitt umgänge var han en bildad sällskapsman. Stundom föreföll han vara frånvarande. Han föll i absenser, i inre reflexioner öfver det djupa innehåll, som arbetade i hans inre.

Aristophanes betraktade Sokrates såsom en anhängare af Sofisterna och såsom hörande till det politiska parti, som han ogillade och han ansåg honom såsom hufvudman för detta parti. Däraf låter förklara sig, att Aristophanes kunde i sitt skådespel framställa Sokrates till begabbelse såsom han nu gjort. Sokrates uppträdde såsom sedelärare. Han ville göra sig bekant med andras åsikter för att vinna självkännedom. Han underkastade sig hvad som hörde till hans medborgerliga plikter. Han ansåg sig ha en annan upppgift än politisk verksamhet och en högre. Han uppträdde mot de 30 tyrannerna därför, att de ville ålägga honom det, som han ogillade att göra. Han uppträdde ej mot det bestående. Han blott uppträdde mot kränkning af rätten. Man ville på hans tid införa den gamla demokratiska andan och författningen. Aristophanes ändrade ej sina tankar om Sokrates; det se vi af hans senare Comedier. Sokrates anklagades af det parti, som ville införa den gamla demokratiska författningen.

Något bevis för de trenne anklagelsepunkterna kunde ej presteras. Sokrates ansåg sig ha en särskild gudomlig uppenbarelse. Han hade en särskild gudaröst inom sig i dajmonion och det är, säger Xenophon, ej mer underligt än att andra Greker ha yttre uppenbarelse af gudars vilja såsom i drömmar och genom järtecken. Det var för Greker stötande att bland dem skulle uppträda en man, som hade Guds uppenbarelse på annat sätt än som blifvit häfdvunnet genom dem och hos dem. Sokrates yrkade att alla skulle hemta från sig själfva motiverna för sina handlingar och ej från en annans vilja, ej från föräldrar och ej från Staten. Hela rättegången mot Sokrates var en yttring af den politiska reaktion, som hade inträdt och domen grundar sig icke på insikten om att Sokrates var brottslig utan den grundade sig på politisk reaktion. Sokrates underkastade sig icke plägseden att låta vänner uppträda och bedja domarne om nåd och ej höll han försvarstal och ej underkastade han sig den gällande lagens föreskrift att föreslå ett mildare straff. Domarne blefvo häröfver förbittrade och dömde i denna förbittring honom att tömma giftbägaren. Sedan ångrade de sin dom. Det är ej brottsligheten hos Sokrates, som gör att han fälles. Ej var det orätt att Sokrates ej ville följa den ofvan angifna seden vid rättegången, fast domarne på sin ståndpunkt ansågo det. Sedan Sokrates blifvit dömd till döden, fick han vänta länge på domens verkställande. Han var lugn vid domens utförande, hvilket gjorde intryck på hans fiender.

Man har velat visa, att Sokrates ej var egentligen skyldig, men genom själfva andan och riktningen i sin lära skulle han förstöra den Atheniensiska ståndpunkten, ty hans lära vore sådan, att den ej kunde stå till sammans med de former, i hvilka det Atheniensiska lifvet hade framträdt. Dessa former skulle genom Sokrates lära gå under. Men Sokrates ståndpunkt var högre och då var det ju det Atheniensiska folkets fel och ej hans att deras former ej kunde bestå med Sokratismen. Felet ligger ej hos den, som framträder med ett högre utan felet lig-

ger hos dem, som ej kunna gå till ett högre utan blott nedåt till ett lägre och sämre.

Man har ansett att Sokrates skulle ha saknat allt positivt innehåll och höra till Sofisterna. Han skulle då uppträda mot det gamla utan att kunna sätta ett annat innehåll i stället och då vore hans uppträdande blott nedbrytande och undergräfvande utan att sätta ett annat i stället. Men se vi därpå, att hela den efterföljande filosofien har lefvat på Sokratismen, så kan den ej ha varit utan positivt innehåll. Dygden hade för Sokrates positivt innehåll, men utan att han behöfde skilja sig från det gifna.

Var Sokrates död ett tragiskt? Var det två sedliga makter, som kommo i strid med hvarandra, Sokrates och Athenarna, som båda voro berättigade? Det finnes inga sedliga makter, som komma i strid med hvarandra, ty det förnuftiga är harmoniskt. Det är blott det sinnliga, som är enhet af motsatser, som kan vara i konflikt. Tänka vi makter, som verka genom sinnliga momenter, så kunna dessa sinnliga momenter vara i strid med hvarandra. Båda kunna icke hafva orätt. Atheniensarne hade orätt och dömde efter falska anklagelser och i förbittring, hvilket de eljest ej hade gjort. Sokrates har icke hos sig något tragiskt, ty han handlar i största öfverensstämmelse med det högre, som han vill framhålla. Sokrates är en sublim personlighet. Han är i sitt lif en af de mest harmoniska personligheter, som världshistorien känner. Det är från Sokrates ståndpunkt ingen olycka att han tömmer giftbägaren och en jordisk olycka kallas ej ett tragiskt.

Sokrates lärjungar ha mer fäst sig vid Sokrates person än vid hans lära. Genom själfva sin personlighet har Sokrates verkat främjande för praktisk filosofi. Sokrates är en man, som är fullt hemma i Grekiskt samlif och söker ej egentligen att äga andra former, men i dessa former söker han ett annat innehåll. Han har ett annat och högre ändamål än Grekerna. Han för dialektiskt resonnement såsom Sofisterna, men han söker ett annat än Sofisterna. Han söker ej vinna behag af andra. Han har den lägsta dräkten och dock lefver han i det

förfinade och förvekligade Athen. I sitt umgänge med andra hade han hela den svärmiska uppfattningen af vänskapsförbindelser, men ej såsom Greker osedligt. Han är fullt hemma i deras samlif. I sina dialektiska undersökningar lämpar han sig efter andra så, att han blir mottagen af alla.

Han framställes såsom förståndsmässig ända till misshag och noggrann i sina resonnementer. Han är häuförd af de ämnen, som sysselsätta honom, så att han förlorar sig själf i tankspriddhet. En ironi skulle hos honom hafva funnits, som ibland blef bitande, men ock en humor, som behagar och intar. Han älskar allt, som är att fästa sig vid hos människan och äfven skönhet. Sokrates rör sig med frihet i det, som omger honom och då denna frihet ej är lättsinnets, så måste den vara upphöjd öfver hans samtids.

Hvad förklarar nu Sokrates karaktär och att han så kan skicka sig? Hvad är enheten? Det utmärkande draget hos Sokrates' karaktär är den sedliga enthusiasmen och då inlägga vi ej i ordet sedlighet hela den schism, enligt hvilken det sedliga var så hopblandadt med sinnliga momenter, att de ej kunde skiljas. Hos Sokrates är det sedliga i början ej det klara moraliska medvetandet utan det enthusiastiska och blir ej full klarhet heller, ty hans satser äro så allmänna att de ej kunna tjäna till ledning för lifvet utan fordra en komplettering af sedliga känslan och samvetet och hos honom, som ej kunde underhjälpas af sin samtid utan tvärtom måste uppträda i opposition mot densamma, hos honom måste finnas en styrka, en enthusiasm i det sedliga, som ersatte torftigheten hos de abstrakta satserna och begreppen. Han uppträdde nu mot sin samtid, men dock ej så, att de skulle förkasta gifna former för lifvet. Han ser lifvet från en annan synpunkt. Han inlägger förnuftigt innehåll i det grekiska lifvets former och han vill leda dem att följa detta förnuftiga lif. I statslifvet kommer han i konflikt med de 30 tyrannerna. Han anser att det är det sedliga och religiösa lifvet, som bör reformeras. Han har andra ändamål med allt hvad han gör än andra. Han har till ändamål att utreda frågor, som för honom och andra voro af

vikt. Han gör ej undersökningar af naturen utan han vill vinna självkännedom eller han vill utreda hvad människan bör göra. Hvar och en som är bildad bör inlåta sig i resonement med honom. Sokrates trodde att Grekerna af bristande insikt om det rätta gjorde det orätt var. Därför blef han så mycket mer nitisk i att meddela dem den rätta insikten och sedan trodde han, att de skulle handla rätt. Man gjorde anmärkningar emot honom, emedan han inlät sig i samtal med skräddare och skomakare om deras förhållanden, ty de sågo ej ändamålet. Dessa samtal äro för honom utgångspunkter för att komma till ändamålet. När Sokrates talade om låga ämnen, så var det för dem underligt, men för Sokrates, som hade ett annat ändamål därmed, var det det naturligaste. Alla motsater i Sokrates lif och verksamhet få sin förklaring af det ändamål, som han hade.

Af momenterna i hans metod är ironien det mest framträdande. Då han finner någon vara bunden vid det sinnliga, så gör han honom därpå uppmärksam. Hos honom fanns en viss godsinthet, ty han trodde att det orätta gjordes af okunnighet och då få ej felen för honom den vederstyggliga karaktär, som de eljest skulle ha haft.

Daimonion. Det sedliga medvetandet framträder hos honom i enthusiastisk form och då kan det lätt få en underbar form, ty det, som i enthusiastisk form framträder till aktualitet, träder fram såsom om en annan väcker denna föreställning. Detta är en enkel psykologisk iakttagelse. Daimonion anser han därför såsom ett yttre och högre. Daimonion framträder, när han eller hans vänner äro på väg att göra något och då afstyrker det och då det tiger, tager han det såsom ett tecken att guden gillar det. Framträder daimonion äfven vid andra fall än sedliga? Ett företag kan ses från hvilken synpunkt som helst. Daimonion yttrar sig egentligen med afseende på det sedliga. Daimonion är den moraliska känslan i inskränkt bemärkelse och samvetet, som för Sokrates tog formen af enthusiasm och såsom ett yttre och mystiskt. Sokrates karaktär visar olika sidor, men de få sin förklaring af den sedliga enthusiasm, som rådde hos honom. Han skiljer mellan sinnliga och förnuftiga

bestämningar i handlandet eller mellan sinnliga och förnuftiga motiver, som förr ej skett i Grekland. Han slöt sig till den högre riktning i handlandet, som förekom hos Grekerna. Han utgår från medvetandet af människans ovillkorliga och konstanta bestämdhet i praktiskt afseende. Känslan af denna bestämdhet framträder hos honom såsom djup och liflig och det är behöfligt för den, som skall bryta med det bestående och införa ett nytt innehåll. Daimonion var, säger han, en gudomlig röst i hans inre, som afstyrker det orätta. Denna röst har afseende på det, som är rätt eller orätt i sedligt afseende och afser ej det, som är klokt eller oklokt. Det finnes fall, där det ser ut som om det kunde vara det senare, men situationen är då ej fullt bestämd, afsikten, alla omständigheter äro där ej gifna, men där de alla äro gifna, där afser daimonion blott det sedliga. Det afstyrkte honom, då det var fråga om politiskt lif och det afsåg då ej det nyttiga utan hans sedliga uppgift. Sedan han hade blifvit dömd, sade samvetet äfven då, att han hade gjort rätt, som ej inblandat sig i det politiska lifvet, ty hans uppgift borde vara att i sedligt och religiöst afseende reformera Grekland. Då Sokrates eget medvetande om gudarösten ej är klart, så blandar sig den ena förnuftiga känslan med den andra och äfven med sinnliga känslor. Dessa alla voro för honom icke distinkt skilda. Daimonion är att jämföra med samvetet, men i samvetet ingår för honom ock den moraliska känslan i inskränkt mening eller känslan af det förnuftiga såsom ledande människan vid valet af den ena eller andra bestämningsgrunden. Den praktiska klokheten dirigeras af grundsatser, men ingen blir en klok man, om ej, då det klara medvetandet har nått sitt slut, instinkten träffar det rätta. Så är det ock den moraliska känslan, som i individuella fall träffar det rätta. Det mystiska i daimonion beror därpå att lifligheten i känslan undertrycker reflexionen med afseende på hennes uppkomst och han kunde därför antaga den vara en gudomlig yttre uppenbarelse.

Af Sokrates finnes tvänne framställningar, nämligen Xenophons och Platos. Vi följa Platos framställning och Xenophon

begagnas såsom källa i andra hand. Plato är hufvudkälla för kännedomen af Sokrates. Xenophon skildrar Sokrates såsom den visaste man och såsom ett mönster af religiositet och dygd, och dygd tager Xenophon i den gamla bemärkelsen såsom äfven varande det nyttiga. Xenophon stod själf kvar på den gamla dogmatiska och halft evdemonistiska ståndpunkten. Den Xenophontiske Sokrates lära faller för samma anmärkningar, som kunna riktas mot Sofistiken. De åsikter, som Xenophon tillägger Sokrates, äro icke filosofiska och äro intet epokgörande. Han tillägger Sokrates samma ståndpunkt som Pindarus och Aeskylus m. fl. hade i praktiskt afseende. Xenophon gör ej skillnad mellan dygd och evdaimonia. Väl finnas äfven hos honom såsom hos skalderna enskilda högre uttryck, men vid utförandet och tillämpningen ser man att ej dygd i egentlig mening antages. Dygd är *σωφροσύνη* och är då ett förhållande mellan alla krafter, men han blandar ihop det sinnliga och det förnuftiga. Taga vi ut den högre sidan hos dygden, så är hon *δικαιοσύνη*, som är färdighet att styra och leda staten, så att de enskilde subordinera under staten. Men den högre principen i det sedliga lifvet, som öfvervann Sofistiken, finnes ej här, ehuru just denna var det för Sokrates egendomliga. Den religiösa sidan af dygden är *ἐυσέβεια*, som är vördnad för gudar, men den grundar sig på auktoritet såsom hos de gamle. Dygden har ock karaktären af vänskap. Hos Sokrates fanns en högre sedlig princip än hos andra. Men hos Xenophon är dygden i och för sig och motiverna för handlandet evdemonistiska. Dygden skall ägas, ty hon är angenäm och medför lycka. Dygdens motiver äro ära och anseende och högre ställning i staten. Han står på Sofistikens ståndpunkt, fast han ej drar ut, såsom de, konsekvenserna af deras ståndpunkt. Då ära bestämmer dygden, så är det ej människans eget väsen utan yttre opinioner och auktoritet. Xenophon stod kvar, se vi, på den äldre ståndpunkten och i den framhåller han väl det bättre, men han har icke öga för det principiella, som fanns hos Sokrates och som gick ut på att skilja det förnuftiga från

det sinnliga i praktiskt afseende. Xenophon framställer då sin egen åsikt och icke Sokrates.

Plato har aldrig velat ge en historia af Sokrates, utan i dialogisk form har han framställt hans lära. Plato framställer väl sina egna åsikter, men han erkänner sig vara Sokrates lärjunge och han måste då framställa Sokrates till sin anda och till sin riktning och vill man ha de speciella dragen, så kan man ock gå till Xenophon och där se sättet, hvarpå Sokrates framställde sina läror, fast Xenophon har missförstått deras innehåll. I antiken var man fri i framställningen af personer och framhöll blott andan och riktningen hos dem på fritt sätt. Xenophon hade ett apollogetiskt syfte och vidare ville han i Sokrates lära finna och få försvar för sina egna åsikter, som vore de gamla dogmatiska och evdemonistiska.

Äfven Aristoteles framställer Sokrates. Sokrates gick ej öfver etiska och kunskapsteoretiska undersökningar och de öfriga frågorna behandlade han blott för så vidt det var af nöden för de förra.

Hos Sokrates har man att skilja mellan formen eller metoden för hans framställning och innehållet. Momenterna i den Sokratiska metoden äro Ironi, Majevtik och Induktion. Ironien uppvisar att hela det sinnliga föreställningssättet är motsägande inom sig och att det ej kan vara norm för handlandet. Normen är att finna inom människan. Ironien upplöser och undanrödjer det sinnliga föreställningssättet. Ironien är negativa sidan i Sokrates metod. Men den skiljer sig dock från Sofisternas metod.

Majevtiken består däri, att man hos en annan söker väcka bestämningar, som äro konstanta eller som ha begreppets form. Sanningen finnes inom människan och kommer till utveckling och då har man att finna de medel, genom hvilka sanningen väckes till lif. Vi skulle säga, att man har att finna de associationer, som väcka till lif sanna föreställningar och begrepp. Och ur de väckta sanna föreställningarna har man att genom Induktion utveckla begrepp. Vid induktionen sättas motsatta instantier emot hvarandra och därigenom pröfvas om det

funna är ett verkligt begrepp. T. ex. om jag vill veta hvad fromhet är, så upptar jag en bestämning i fromheten och nu visas att denna bestämning gäller i många fall, men att den i andra fall upphäfver fromheten. T. ex. Om Guds dyrkan består i och sker genom offer, så föres man till den åsikten, att gudar dyrkas genom en handel och att gudarna då ej äro högre än vi människor och nu upphäfves begreppet gudsdyrkan. Om nu äfven den andra bestämningen, som jag tillägger gudsdyrkan, innebär motsägelse, så går jag till en tredje o. s. v. ända till dess jag funnit de bestämningar, som höra till begreppet. Och nu anger jag begreppets definition. Från bestämningar, som blott gälla om species, går jag till bestämningar, som gälla om genus. Jag går nu till sakens nödvändiga bestämningar, ur hvilka allt kan förklaras. Metoden är då regressiv och analytisk. Sokrates måste anstränga sig för att vinna gehör hos Grekerna. De sågo inga motsägelser i sitt föreställningssätt. De voro vana att antaga sitt föreställningssätt såsom det rätta. Men Sokrates ville, att de skulle öfverge hela den opinion, som var rådande i Athen. Ironien består, ha vi sett, i kritiskt förfarande såsom ock Sofister hade gjort. Sokrates söker här uppvisa motsägelser i det vanliga föreställningssättet. Han uppvisar här motsägelser äfven i Sofistiken. Denna kritik skedde genom framställande af frågor. Ironien vill komma fram till ett positivt resultat. Han uppvisar fel i det vanliga föreställningssättet under förutsättning af att det är felaktigt och att det finnes ett högre föreställningssätt, som är det rätta. För mången, som ej förstod att hvad han satte i stället var ett nytt, kunde det synas som om Sokrates blott var negativ. Därför kunde det ock förefalla andra såsom blott varande ett hån öfver deras okunnighet, men så var det dock icke.

Majevtiken var en förlossningskonst. Sokrates förlossade själarna från andliga foster. Han fortsatte sin moders konst. Han ville draga fram den rätta insikten, sedan han hade aflägsnat det felaktiga. Det sanna förvärfvas ej utifrån utan väckes till lif inom människan och genom induktionen pröfvar han det. Sedan något har blifvit uppställdt såsom allmän bestäm-

ning, ser han efter om denna bestämning gäller i alla fall eller om det är en inre och absolut bestämning eller blott en yttre och relativ. En relativ bestämning gäller om saken i en relation, men ej i en annan. Hos Sokrates ha vi verklig induktion, ty han kommer till själfva begreppet. Instantierna äro för Sokrates anledningar att utveckla begreppet. I den vanliga induktionen finnes en brist, som ej finnes i den Sokratiska. Den vanliga induktionen kommer blott till det sannolika.

Sokrates börjar med att ange skillnaden mellan det relativt och det absolut goda. Det relativt goda har människan genom sitt förhållande till det yttre. Det absolut goda har hon genom sitt väsen. Det yttre kan ej ägas, ty det växlar. Finnes det ett absolut godt, så kan det ej sökas i hvad som är utom människan utan i hennes eget inre. Sofisterna hade ock sagt det, då de lärde, att människan är måttet för allt och att motiverna skulle tagas från människans eget inre. Men för Sofisterna blef människan blott en relation och därför kunde de ej reda sig. Att konstatera skillnaden mellan absolut och relativt godt det är att uppvisa, att människan har ett konstant och absolut innehåll. Hvilka äro det godas formella bestämningar? Detta blir för Sokrates bevisningsgrund, då han går att uppvisa hvad det absolut goda är. Jag får ej antaga något såsom absolut godt, som strider mot denna formaldefinition. Det absolut godas formaldifinition är, att det är det, genom hvars närvaro vi alla och alltid äro lyckliga och genom hvars frånvaro vi äro olyckliga. Det relativt goda är godt ibland och för den ene och icke ett godt ibland och för den andre. Sokrates' samtida voro ej vana att fasthålla någon enda begreppsbestämning utan de höllo sig blott vid vissa föreställningar och lämnade bort en bevisningsgrund, då den ej gälde och de trodde att det var orätt af Sokrates, att han visade dem in absurdum. Är människan ena gången lycklig genom att äga det goda och andra gången olycklig, då är det ej ett godt in genere och har ej ett väsentligt sammanhang med människans egentliga väsen.

Vi fråga nu hur är det med det sinnliga — är det ett godt

för alla och alltid? Nej, tingen växla och stå i olika relationer till människan. Äfven njutningarna äro obestämda och kunna ej leda mig rätt till det goda. Och ej häller kunna sinnliga färdigheter leda mig till det goda. Icke heller de gamla dygderna, som innehöllo sinnliga momenter, ty då vore ej dygden en och densamma. Dessa kunna icke föra mig till det sannt goda.

Här konstaterar Sokrates blott, att det finnes en skillnad mellan sinnliga och sedliga bestämningar. Sedan går han att förklara detta faktum. Hade människan blott sinnliga bestämningar, så vore hon icke höjd öfver djuren. Hos människan är det själen, som styr och härskar och icke kroppen. I det vanliga medvetandet skiljer man mellan att vara god och att vara lycklig. En ond och dålig människa kan ock vara lycklig. Ingen form af lifvet i det yttre medför lycka och är ej då god. Medvetandet om det goda skulle komma i strid med sig självt, om blott det sinnliga vore det goda.

1) Det sinnliga är beroende af sättet, hvarpå det begagnas, och det goda beror då icke på sig självt utan på begagnaren.

2) Man skiljer mellan bättre och sämre njutningar, ἡδοναί och då ligger ej i ἡδονή genom sig själf det goda och det är ej självt mått och måttet är det goda eller saken själf.

3) Njutningar äro beroende af smärta eller behof och de försvinna sedan smärtan är borta. Det är godt, emedan det afhjälper ett ondt, ett behof, en smärta; det beror då på det onda; ätande är godt, om det afhjälper hunger; allt sinnligt refererar sig till ett begär och då begäret är borta, är det ej vidare ett godt.

4) Ingen sinnlig njutning är oblandad utan blandad med sin motsats. Af begäret ser man, att det sinnligt goda är ett relativt godt.

5) Sinnliga färdigheter äro medel blott för att vinna ett ändamål; de äro ej självfva ändamål. Conclusion häraf: Det sinnliga är ej ett godt i och för sig. Sokrates har då visat, att man måste göra en skillnad mellan sinnliga och sedliga bestämningar. Det är ådagalagdt att det är omöjligt att ur endast

sinnliga bestämningsgrunder kunna förklara handlandet. Det sedligt goda är ett rätt handlande, gifvet genom hennes vilja, hennes inre väsen. Dygd är ἐυπραξία, ej εὐτυχία, ett handlade bestämdt af det inre och ej af det yttre såsom ἐυτυχία. Ej genom ting, njutningar, färdigheter och kunskaper äro vi alla och alltid lyckliga. Det goda ligger ej i relationen till det yttre utan i människans inre, i hennes riktiga handlande och därmed är utsagdt att människan är självständig i sitt handlande. Det högsta goda för människan ligger i rätt handlande, ἐυπραξία. Nu ingår i det goda eller dygden självkännedom, γνῶτι σεαυτόν, samt självbehärskning, ἐγκράτεια. Denna självbehärskning är icke hos Sokrates ett blott negativt utan har äfven en positiv sida; den är ej blott ett tillbakadragande från det sinnliga utan ock en makt öfver detsamma. Människan bör kunna ge rätta måttet åt det sinnliga och ordna det sinnliga. Självkännedomen är den begreppsmässiga och klara insikten, ty endast genom begrepp fanns för Sokrates det absoluta och konstanta. Allt, som icke var vetande, var för honom växlande och var ett relativt. Skillnaden mellan begrepp och mening uttryckte för honom skillnaden mellan det förnuftiga och sinnliga. Liksom självbehärskningen icke är ett blott negativt, så är icke häller självkännedomen ett blott formellt utan en reell insikt, emedan den är kännedom om människans eget inre och osinnliga väsen eller om människans sanna själf. Självkännedomen har ett praktiskt innehåll. Dygden är vidare ett lagbundet handlande, ett handlande hvars lag är människans inre väsen, hennes gudaartade natur. Människan har ett innehåll, som höjer henne öfver det sinnliga och öfver djuren och som uttrycker hennes samband med Gud. Vi ha nu kommit till Sokrates »gudomliga natur». Den uppgift han gaf människan var att likna Gud såvidt möjligt är. Dygden grundar sig nu på den rätta insikten, ty den, som vet det rätta, gör ock det rätta. Fanns självkännedomen, så fanns ock rätt handlande och uteblef handlandet, så var det en tillfällighet, en tillfällig rubbning, en sjukdom, ett abnormt tillstånd, en mania eller galenskap, ty det normala är, att den, som vet det rätta, ock gör

det rätta. Därför säger han ock, att det är bättre att handla sedligt med insikt än att handla rätt utan insikt, ty att verka utan att veta är att i det yttre vara verksam, men det har i det inre ingen betydelse, emedan man ej har vetande, som är andligt lif och har man icke det andliga lifvets princip, så är man icke sedlig. Då Sokrates lär att rätt insikt har till följd rätt handlande, så kan det synas som om dessa vore identifierade, men handlande är dock ett och vetande ett annat och de äro ej sammanblandade. Friheten upphäfves genom denna sats, men Sokrates har ej haft för afsikt att förneka friheten, ty Sokrates antar allt jämt att människan är fri. Han har e skarpt reflekterat på subjektiva villkoret för praktiska filosofiens möjlighet, som är friheten.

Betraktas människans väsen såsom begrepp, så är det gudomligt och handlar människan därefter, så är det dygd. Dygd är då ej färdighet utan en handling, som utgår från självkännedom eller som vi skulle säga från den sedliga karaktären. Dygden är ock det högsta goda för människan och allt som strider däremot är ondt. Människan är gudaartad och det gudomliga är ej utifrån verksamt utan Gud är inre hos människan.

Han har en teleologisk världsåskådning. Den synpunkt, från hvilken han betraktar Gud, är, att han leder människan eller Gud är försyn eller lagen för människans och mänsklighetens lif. För Guds verksamhet och försyn gifves ingen gräns. Guds verksamhet är genomgående. Han verkar ej blott då eller då eller hos en eller annan. Men detta är icke hos Sokrates filosofiskt utfördt. Det väsentligaste drag, som Sokratismen måste tillägga Gud, är godhet. Förut hade man på antropomorfistiskt sätt bestämt gudars godhet. Men gudarna hade ock afund mot de människor, som stego för högt i fullkomlighet, ty afståndet mellan gudar och människor blef då ej nog stort. Men Sokrates yrkar att gudarna äro fria från all afund. Godheten är en absolut bestämhet hos Gud.

Detta är Sokrates religiösa föreställningssätt. Ingen af Sokrates föregångare är fri från felet att tänka gudarna hafva afund. Sokrates höjer sig öfver alla häri. Nu bör ock män-

niskan ha en absolut godhet. Hon bör likna Gud och vara god mot alla och göra godt äfven mot sina ovänner. Hon får ej hata och göra ondt mot ovänner. Hon bör vara god mot alla och alltid och likna Gud.

Sokrates har ingen teori för världen, men vi se att han berömmer Anaxagoras därför, att ändamålsbegreppet framskymtar hos honom. Däraf se vi, att han hyllar ändamålsenlighet och han skulle så ha uppställt en världsförklaring, att hon blifvit teleologisk. Han talar än om en dygd och än om en annan och vi se då, att han har haft en tendens att indela dygden, men dock har han ej uppställt och genomfört någon indelning af henne. Först när vi komma till Plato få vi en specifikation af dygden. Plato framställer och utför Sokrates åsikt och det är svårt att säga hvad som är af Sokrates eller af Plato.

Plato.

Hans speculativa karakter är rationell idealism, tydligt insedd såsom den enda giltiga. Hans problem är lösningen af alla den föregående speculationens problemer och därigenom universi fullkomliga förklaring i allmänhet. Resultatet af Platonismen är ideerna dialektiskt uppvisade såsom väsendena och begreppen af allt varande och återförda på ett absolut förnuft såsom deras enhet och allhet eller system.

Inledning.

Några satser om Platos lif. Plato var född 429 af förnäm släkt. Han hette först Aristocles, men fick namnet Plato för sitt breda bröst, enligt andra för bredden och rikedomen i sitt föredrag. Han skref i början poesi och blef prisbelönt i tragedien; men han uppbrände sina poetiska alster, sedan han jämfört dem med Homerus. Han blef sorgfälligt uppfostrad

till statsman. Hans lärare var Heraklitiern Kratylus. Dessutom var han bekant med Eleatismen och Pythagoreismen. Han kom vid 20 års ålder till Sokrates och förblef hans lärjunge i 8 år, till Sokrates död. Sedan han med Sokrates öfriga lärjungar flytt till Megara, reste han i Asien, huru långt uppgifves olika; var i Kyrene, där han af Theodorus lärde matematik, var en längre tid i Egypten, därefter i Magna Graecia, hvarest han blef bekant med Pythagoreerna och deras skrifter. Vistades på Sicilien, där han var lärare åt Dionysius. Han stiftade akademien 385. Han gjorde flera resor till Sicilien. Han dog 348, 81 år gammal.

I ungdomen var han allvarsam, i sin mannaålder iakttog han mycken sobritet. Han är känd för rena seder. Han bemödade sig att aldrig handla annat än med lugn besinning. Han var en sublim personlighet. Han befattade sig icke med statslifvet, hvilket han ansåg vara ohjälpligt. Han stod i godt förhållande till sina lärjungar.

Han har utgifvit många skrifter i dialogisk form. Vi ha 35 kvar. De äro framställda i det skönaste språk; de flesta äro fulländade konstverk, i hvilka det estetiska och dialektiska momentet äro sammansmälta till fullkomlig enhet. Mot den dialogiska framställningsformen sätter man den akroamatiska, då framställningen sker under form af ett fortlöpande föredrag, föreläsning; den är dialogisk, då framställningen sker under form af samtal. En särskild form af den dialogiska framställningsformen är den erotematiska, då framställningen sker i frågor och svar, hvarvid man skiljer mellan den katechetiska, då frågorna och svaren äro af lärjungen förut inlärda och den Sokratiska, då läraren genom lämpligt ställda frågor förmår lärjungen att ur sitt inre utveckla de erforderliga svaren.

Skälen, hvarför Plato använder den dialogiska formen äro 1) Platos åsikt om det skriftliga framställningssättet, som var lägre än det muntliga, 2) det pajdevtiska ändamål, som filosofien hos honom hade. Någon skillnad mellan esoterisk och exoterisk filosofi hos Plato kan ej antagas. Plato har i ingen dialog framställt ett vetenskapligt system; fullständigast dock

i republiken. Mycken strid äger rum om hvilka dialoger, som äro äkta. Angående denna fråga har Schlejermacher stor förtjenst. Dialogerna kunna indelas i 1) de formellt kunskapsteoretiska och analytiskt etiska, som till sitt innehåll mest äro utvecklingar af speciella praktiska frågor samt utveckling och exemplification af den Sokratiska metoden. Till formen äro dessa estetiskt fulländade. Hit höra Protagoras, Charmides, Laches, Evthyphron, Apologien, Crito, Gorgias. 2) de dialektiskt-teoretiska, som utgöra en utveckling af idéläran. Formen är i dessa mindre vårdad än i de förra. Hit höra Kratylus, Sophista, Parmenides och Politikos. De tre sista bereda öfvergången till 3) de syntetiskt-progressiva, de republica, hvilken utgör en sammanfattning af de föregåendes resultater, företrädesvis de praktiska och till formen är lika fulländad, som de första och Timaeus, innehållande fysik, Critias, Symposion, Phaedon. Nomoj är efter allt utseende oäkta.

Vi gå nu till förberedande undersökningar.

Om Platos förhållande till de föregående. Plato har utgått från Sokrates och liksom denne upptagit den af Sofisterna började undersökningen om kunskapsförmågan och den praktiska frågan om det högsta goda. Från denna början har Plato fortgått till insikt om behofvet af en allmän metafysisk grundläggning för de praktiska lärorna. Då detta behof föranledde till uppställandet af ett universellt filosofiskt system, har Plato återkommit till samma frågor, som behandlades af de för-Sokratiska filosoferna, hvilkas läror han då till kritisk behandling upptagit. Han har således systematiserat idéläran genom att fatta begreppen, det sannt varande, *ὀυσίαι*, såsom utgörande ett system. Närmaste anledningen härtill fann han utom hos Sokrates hos Heraklit, Eleaterna och *τῶν εἰδῶν φίλοι*.

Filsofiens betydelse hos Plato.

Filosofien är människans högsta ἀρετή i teoretiskt och praktiskt hänseende. Denna ἀρετή består i människans totala både teoretiska och praktiska bestämdhet af och riktning på det gudomliga eller det varande. Såsom sådan är hon en flykt från det sinnliga. Hon är kärlek till vishet i Sokratisk mening. Genom bilder söker Plato ange skillnaden mellan filosofien och människan.

Indelning af kunskapsarterna.

a) δόξα, mening, föreställning i vidsträckt mening. Den är 1) föränderlig, 2) möjligen falsk. Den är blott faktisk och assertorisk eller problematisk, 3) uppkommen genom πείθειν. Hennes objekt är τὸ γένεσις och τὰ πολλά, det föränderliga och sinnligt mångfaldiga, det skenbart verkliga.

α) πίστις eller δόξα ἀληθής, hvars objekt är de verkliga tingen, hvilka hon fattar utan att för dem kunna uppgifva något verkligt skäl. Hon motsvarar hvad vi kalla konkreta föreställningens ståndpunkt. Denna kunskapsart är enskild och faktisk och till sin giltighet assertorisk.

β) εἰκασία, hvars objekt är σκιαί, således ett sinnligt, men blott bilder, εἴδωλα, af det sinnliga. Den motsvarar på sitt sätt inbillningskraften eller fantasien, men blifver den lägsta formen af kunskap, alldenstund Plato har objektet till utgångspunkt. Den är obestämd, bildlig, problematisk.

b) Νόησις, tänkande, begripande eller vetande; den är 1) oföränderlig, 2) nödvändigt sann, således af sådan art, att hon utesluter misstag, 3) uppkommen genom lärande. Hennes objekt är οὐσία, det konstanta, andliga och osinnliga.

α) διάνοια, matematisk kunskap. Den utgår från vissa ur δόξα hemtade postulater, data och fakta eller hypoteser och begagnar sinnliga bilder, men ur dessa leder hon sig till begrepp, men konkreta begrepp eller begrepp, som äro omedelbart bundna

vid sinnliga ting. Den är hypotetiskt giltig. Hon är således till sin utgångspunkt δόξα, men till sitt resultat νόησις. Hon motsvarar det empiriska vetandet eller matematik, som då var den enda empiriska vetenskapen.

β) ἐπιστήμη, spekulativa vetandet eller filosofi. Den är både till sin princip och sitt resultat νόησις. Den utgår från en självklar princip, det allmänna begreppet om det varande och inneháller rena eller abstrakta begrepp eller begrepp, som ej äro bundna vid ting eller föreställningar. Den är kategoriskt giltig.

All διάνοια kan blifva ἐπιστήμη, om analysen fortsättes ända till de yttersta principerna.

Denna indelning af kunskapsarterna står i det närmaste sammanhang med Platos skillnad mellan filosofisk och ofilosofisk dygd, verklig medveten sedlighet och naturligt godt hjärta. Den senare dygden kan vara en omåttlig måttlighet, en feg tapperhet o. s. v.

All kunskap utgår från det sinnliga såsom ἐπίβασις κάι ὁρμή (anledning och utgångspunkt) och man må icke tro att Plato har antagit någon intuitiv kunskapsart. Det sinnliga ger anledning och ansats till vetandets utveckling.

Anledning till filosofiens uppkomst hos människan är a) mera subjektiv, människans ἐρως, hennes kärlek till det odödliga och eviga; b) mera objektiv, motsägelser i de sinnliga tingen och den förundran, som däraf väckes. Ἐρως förutsätter en människans delaktighet i det varande eller väsendet.

Häraf följer att objektet ej ligger utom det filosoferande subjektet och att lära (discere) ej är att utifrån tillägna sig utan blott att bringa sitt eget innehåll till klarhet, d. v. s. gifva det form af begrepp.

Filosofiens metod måste således vara att 1) analytiskt regrediera från det sinnliga till det osinnliga och 2) syntetiskt förklara det förra ur det senare, således komma vi här till en positiv Dialektik.

Hos Plato förekommer äfven en hypotetisk begreppsundersökning. Plato granskar följderna af det genom analysen vunna resultatet innan han går vidare i undersökningen. Jemväl un-

dersöker Plato, hvilka följder antagandet af resultatets kontradietoriska motsats kan hafva. Det genom analysen vunna resultatet pröfvas indirekt därigenom att han än ponerar och än negerar detsamma för att se konseqvenserna af hvartdera. Han pröfvar sålunda analysens riktighet innan han går vidare.

Den syntetiska delen är af Plato icke tillfredställande genomförd.

Filosofien blir således i anseende till sin metod Dialektik, i anseende till kunskapskällan eller kunskapens organ och objekt Logik, dock icke formell Logik såsom Aristoteles organen, utan Logik i reell och objektiv mening.

Filosofiens indelning. Plato har icke angifvit någon sådan. Det var först Xenokrates som indelade filosofien i

a) Dialektik, idéläran, den egentliga filosofien, om vetandet och dess innehåll, idéerna, *τὸ ὄν* dels α) i och för sig självfva och dels β) såsom principer för det blifvande, *γένεσις*, det sinnliga.

b) Fysik, läran om *γένεσις*, såvidt hon har del i det sannt varande. Fysiken är medel för Ethiken. Hit hör ock Anthropologien.

c) Ethik och Politik, läran om hvad människan bör fritt blifva. Om dygden och det högsta goda för människan och för staten.

Härtill kommer Propedevtik, om kunskapen och om dess olika arter samt äfven förberedande undersökningar om det praktiska lifvet. Detta är den analytiska regressen till principerna och den filosofiska ståndpunkten. Dock är denna propedevtik idéläran och dygdeläran, ehuru formellt och analytiskt betraktade.

Ethiken och fysiken utgå båda från *τόπος ὁρατός*, den sinnliga världen, icke från *τόπος νοητός* eller idévärlden. Fysiken och Ethiken utgöra applicationer af dialektiken, ty fysiken betraktar det sinnliga såsom ett uttryck af det osinnliga; Ethiken visar huru det osinnliga kan realiseras i det sinnliga. I objektivt hänseende är Dialektiken den väsentligaste. I subjektivt hänseende äga dialektiken och Ethiken absolut värde.

Absolut visshet äga Dialektiken och Ethiken; Fysiken där-

emot blott relativ. Fysiken förhåller sig till Dialektikens senare del, som species till genus.

Det är orätt att såsom Hegel antaga Fysiken vara den första väsentliga delen af Platos filosofi och att idéerna först i det fysiska få realitet. Idéerna äro 1) osinnliga, 2) självständiga och stå således icke i någon relation till det sinnliga.

A. Dialektiken. Om det varande såsom sådant.

Plato utgår liksom de föregående från frågan hvad är τὸ πάν eller τὸ ὄν? Denna fråga har dock här en mer universell betydelse. Här blir frågan, om det sannt varande är andligt eller kroppsligt. Emellertid visar sig det objektiva i Platos ståndpunkt däri, att han fattar det sanna blott såsom varande.

Med frågan om det varande förbinder Plato omedelbart frågan huru vetande i egentlig mening om det varande är möjligt, så att dessa frågor hos honom sammanfalla till en. *

1) Negativt. Kritik af föregående åsikter.

α) Det varande, τό ὄν, kan icke vara det sinnliga, γένεσις (Heraklit), icke heller kunna sinnena gifva sann kunskap (Protagoras).

α) Om sinnena vore den enda och sanna kunskapskällan, så skulle

1) Ingen skillnad finnas mellan djuret, människan och gudomligheten, mellan den vise och dåren, mellan sanning och

---

* Plato betraktar här innehållet i medvetandet såsom tillika innebärande ett vara, en verklighet. Det högre innehållet i medvetandet betraktas såsom självständigt, såsom en högre art af vara. Plato visar att själen har vissa bestämningar, som icke fattas genom sinnliga organer utan bestämningar, hvilka själen fattar omedelbart genom sig själf utan förmedling af kroppsliga organer. Skönhet, godhet och rättvisa fattar själen omedelbart utan kroppsliga organer. Så likhet och olikhet, begreppen vara, rörelse och hvila o. s. v. Dessa bestämningar äro själen själf tillhöriga och ursprungliga hos henne och icke ett aktuellt innehåll i våra sinnen. De äro icke själen gifna genom sinnena eller genom kroppsliga organer. De bestämningar, som själen har genom sinnena eller kroppsliga organer äro sinnliga, föränderliga och tillfälliga. Men finnes oföränderliga och nödvändiga kunskaper, så finnes ock ett vara, som är af annan art än det sinnliga.

sken eller sann och falsk, bättre och sämre kunskap. Detta är konsekvensen däraf, att tillståndet i själen är det enda för oss gifna och att den kännande anden är måttet för allt. Den enes känsla är då lika verklig som den andres. Hvar och en kan då endast åberopa sig på sitt eget faktiska tillstånd. Protagoras själf måste medgifva icke-giltigheten af sin egen teori, så snart denna teori af en annan bestrides. Vore all kunskap till sitt ursprung sinnlig, så innebure det, att den antingen är *αἴσθησις* eller ock utvecklas ur *αἴσθησις*; men sensationen, *αἴσθησις* eller det sinnliga intrycket innebär ett förhållande mellan subjekt och objekt, percipiens och perceptum. Förhållandet åter är ett annat än membra relata. Därför är icke sensationen eller *αἴσθησις* kunskap om hvad detta är. Den är blott ett förhållande mellan subjekt och objekt, men icke identiskt med något af membra relata. Dessutom växla membra relata och därmed äfven relationen. Om sensationen antages vara sann kunskap, så skulle man både kunna veta och icke—veta en och samma sak i samma afseende. Man ser med ena ögat; ej med det andra.

2) ingen kunskap skulle finnas om det förflutna och det tillkommande, ty blott det närvarande är till för sinnena. Alla konster skulle således blifva omöjliga, d. v. s. allt medvetet praktiskt handlande blifva omöjligt. Allt praktiskt, hvarje afsikt hänför sig till framtiden, som vi ej senterat eller erfarit. Det nyttiga blir nu omöjligt, ty i dess begrepp ligger att det är allmängiltigt. Vi kunna icke säga att någonting är nyttigt eller skadligt utan blott att vi nu erfara det såsom nyttigt eller skadligt eller att vi hittills hafva erfarit det såsom nyttigt eller skadligt. Protagoras egen praktiska uppgift såsom dygdelärare blir omöjlig, ty denna uppgift innebär och förutsätter vetande om det tillkommande eller ett konstant, som ej finnes enligt hans egna principer.

3) all kunskap skulle upphäfvas äfven om det närvarande, ty objektet för förnimmandet växlar och kan då ej vetas. Man skulle således ej kunna säga hvad som är rätt och orätt, godt och ondt, nyttigt och skadligt. Protagoras kan således ingen-

ting lära. Om allt är såsom det synes för hvar och en, så måste den, som säger att allmängiltig och nödvändig kunskap ej finnes, medgifva motsatsen, om hans påstående af en annan bestrides. Det vi fatta i αἴσθησις är blifvande, men det förutsätter ett evigt, något, som blir. Vore nu detta ett annat sinnligt, så vore det själft blifvande. Därför förutsättes ett osinnligt i själen och då vi med detta osinnliga i själen mena något, ej intet, så förutsättes ett självständigt vara, som är väsen i tingen och det positiva, som vi tänka, då vi tillägga dem predikater.

Då nu vetandet och dess innehåll, idéerna, ej äro sinnliga och icke kunna förklaras ur det sinnliga, men å andra sidan icke heller äro ett ursprungligen aktuellt i själen, så måste lärande betyda utveckling, erinring, ἀνάμνησις, hvilken förutsätter, att själen haft preexistens och i föregående lif varit delaktig af det gudomliga och haft detta för sig aktuellt.

β) Empirismen vederlägges här från objektiv synpunkt eller från ontologisk synpunkt. Förut var empirismen vederlagd från subjektiv, psykologisk eller kunskapsteoretisk synpunkt.

Om det sinnliga och föränderliga varat, γένεσις, ῥοή vore det sant varande, så skulle

1) alla begreppsbestämningar, således äfven varat, realiteten i tingen vara intet.

2) Ingenting vara, ty de sinnliga tingen, liksom den sinnliga kunskapen är något blott relativt och subjektivt, hvilket icke kan vara det sanna och självständiga varat, utan blott hänvisar på ett sådant. — Allt, som vi med sinnena fatta hos ett ting, är a) ett subjektivt, något som är gifvet genom och för våra sinnen och b) ett relativt, något, som uttrycker en relation till våra sinnen. Men denna subjektiva uppfattning förutsätter ett objektivt, något som under en viss form förnimmes och det relativa förutsätter ett absolut eller något, som står i relation.

b) Här framställer Plato en kritik af Eleaterna (af deras negativa realistiska rationalism), vidare af materialismen, synnerligen Demokrits atomism, sensualismen från objektiv eller

ontologisk synpunkt, slutligen af Megarikerna och deras negativa rationellt idealistiska metafysik. Härmed uppvisar han idéerna såsom varande ett system.

Det varande kan icke vara en absolut enhet utan mångfald (Eleaterna), ty

1) då vore icke-varat eller allt annat intet; tingen vore då oförklarliga och

2) Icke-varat måste kunna skiljas från varat, således hafva predikater och då vara något och således kunna tänkas och utsägas. Såsom sådant är det icke blott μή ὄν, utan τὰ ἄλλα, således ett positivt eller ett vara. Är det nu något, så är det också ett, ty den, som säger τὸ τί, säger också ἕν τι. För öfrigt måste jag för att kunna neka icke-varat, tänka det och tänkes det, så är det. Vore det absoluta en abstrakt enhet, så vore det icke det hela, τὸ πᾶν, ty utom och jämte det står det konkreta, τὰ πολλά; icke heller *vore* det, ty ett och vara äro två, mångfald; icke heller vore det ett, utsägbart och verkligt såsom ett, ty detta är två, subjekt och predikat.

3) Varat såsom enhet utan mångfald har inga predikater. Ett kan således icke sägas vara, ty då äro 2, nämligen ett och vara. Om varat är τὸ ἕν, så upphäfves således allt tänkande och talande.

Resultatet häraf är, att varat väl icke är sinnlig och föränderlig mångfald, men å andra sidan icke heller en abstrakt enhet. Det sannt varande är således ἕν, men ej τὸ ἕν.

c) Varat kan icke vara ett rent kroppsligt eller materia, mångfald af materiella delar utan enhet, emot den medvetna och deciderade materialismen hos Atomisterna, ty materien är förmåga att verka och lida, således kraft och denna är icke-kroppslig. Platos åsikt om materialisterna är, att de böra uppfostras.

Det kroppsliga kan icke vara den egentliga verkligheten, ty faktiskt finnes ett icke-kroppsligt, nämligen dygden, godheten, skönheten, rättvisan, som då blefve oförklarliga. Materialismen är otillräcklig världsförklaring. Dessutom är det kroppsliga ett icke vetbart och förutsätter ett annat för sin verklighet.

d) Varat kan icke vara en mångfald af idéer, som äro utan all relation till hvarandra, mot τῶν εἰδῶν φίλοι, ty idéerna skulle då icke blifva föremål för vårt förnimmande och det förnumna. Vidare kunde då icke den ena idéen skiljas från den andra; en idé vore då icke en viss och från andra skild. Kunna idéerna icke förnimmas af νοῦς, så hafva de icke lif, själ och förnuft, emedan de icke kunna stå i aktivt förhållande till vårt vetande.

Det absoluta kan icke heller vara både enhet och mångfald, men utan förmedling eller utan samband. Enheten förutsätter nämligen mångfald, enheten måste vara enhet för någon mångfald. Enhet för hvad eller hos hvad? Så förutsätter äfven mångfalden enhet, mångfald hos hvad?

2) Positivt uppvisande af det sannt varande.

a) Bevis att ett sannt varande finnes och att det är idéelt.

1) All kunskap måste vara kunskap om något. Kunskap om intet är ren okunnighet. Finnes det nu flere arter af kunskapsförmågan, så måste det ock finnas lika många arter af kunskapsobjekter, ty hvarje förmåga skiljes från en annan genom objektet, hvarpå hon verkar och genom effekter. Då νόησις är en från δόξα till arten skild kunskapsförmåga och δόξα till följd af sin egen växling och förändring har till sitt objekt γένεσις, så måste νόησις hafva till objekt ett från γένεσις till arten skildt vara, hvilket icke kan vara något annat än det eviga, oföränderliga eller τό ὄν.

2) Utom de sinnliga egenskaperna tillägga vi tingen vissa egenskaper, som ej fattas med sinnena, t. ex. likhet och olikhet. Betyda dessa något i och för sig själfva och uttryckas genom dem något objektivt, så måste det finnas en realitet, som är skild från den sinnliga till själfva arten.

3) Intet sinnligt ting är den sak, hvaraf den bär namn, i hennes renhet utan den namngifvande saken är blott den öfvervägande egenskapen hos tinget, icke därmed identisk. Kunde man icke på annat sätt än genom tinget hafva kunskap om henne, så skulle man icke hafva någon kunskap om henne, ej kunna skilja henne från hennes motsats; t. ex. en människa är god, men ofullkomligt. Kände man nu icke förut hvad

det goda är, så skulle man icke kunna skilja det goda hos människan från det onda. Om således egenskapen måste finnas oberoende af tinget och om man lärer känna tinget genom egenskapen, så följer 1) att ett annat vara än det sinnliga finnes och 2) att det sinnliga endast genom detta kan lära kännas.

4) Det sinnliga kan icke ur sig självt förklaras, ty det förutsätter en grund. Sättes ett annat sinnligt ting såsom grund, så kan detta lika väl vara grund till motsatsen.

5) Det sinnliga är växlande och föränderligt och förutsätter såsom sådant ett konkret och oföränderligt och självva blifvat är endast under denna förutsättning möjligt.

Dessa argumentationer gälla icke blott om vara, realitet i allmänhet, utan om hvarje art af realitet. Det absoluta varat är således konkret och genom vetandet, ἐπιστήμη, fatta vi detsamma. Platos undersökningar af vetandet leder honom till det resultat, att det är 1) gifvet omedelbart i självva själen 2) att det ej behöfver ett medium, ett organ hos kroppen för att vetas, 3) att dess sammanhang ej är såsom hos en summa, där delarna äro det primära, utan det är ett ursprungligt helt, där det hela är det primära. Föreställningens momenter räknas eller adderas ihop, så icke vetandets; 4) vetandet är skildt a) från αἴσθησις och b) från δόξα, som uttrycker en relation till sinnena; αἴσθησις är till blott för sinnena och δόξα har sitt material från sinnena.

b) Hvad äro idéerna? Hvad är τὸ πᾶν eller τὸ ὄν? 1) idéerna äro osinnliga a) ej i tid, ty vore de i tid, så vore de icke vetbara eller varande; b) ej i rum och kroppsliga, ty kropp är kraft. Det i rum och tid varande är sammansatt och förutsätter ett enkelt. Såsom osinnliga äro de konstanta och nödvändiga. De äro den nödvändiga enheten i det växlande och tillfälliga, det ursprungliga innehållet i tingen och det positiva innehållet i dess kvaliteter.

2) idéerna äro begrepp om hvad tingen egentligen äro, den vissa, nödvändiga och oföränderliga kunskapen om tingen. Då nu det gemensamma i den sinnliga mångfalden är det, som först visar sig såsom oföränderligt, så framställas idéerna när-

mast såsom genusbegrepp, τὰ γένη. Dessa äro dock icke subjektiva begrepp hos oss, νοήματα utan äfven objektivt, ty vetande är alltid vetande om något. Idéerna äro således begrepp, men objektiva, således enhet af tanke och vara. De äro ej generella utan konkreta och fullt bestämda.

Häraf följer att lika litet som idéerna kunna vara blott subjektiva föreställningar, lika litet kunna de vara idealer af det sanna, goda och sköna. De äro inga hypostaser af begrepp, ingen realitet utom det sinnliga, utan allt, som kan hänföras till någon allmän synpunkt, har del i idéer, alldenstund man däraf kan hafva vetande.

Idéerna äro sålunda icke subjektiva tankar eller idealer; icke produkter af Gud eller af människans perceptionskraft; icke abstraktioner, ej genera och species i naturen, ej naturens former med bortseende från dess innehåll, ej relationsbestämningar, ej i något afseende inskränkta och relativa. Det finnes intet egentligt vara, som icke är idé eller annat än idé.

3) 'Ουσία i motsats mot γένεσις. De äro det konstanta, som närmast visar sig såsom form, genus. Detta är äfven bevisadt.

4) Κωριστά, d. ä. själfständiga (ουσία), icke produkter af den abstraherande kunskapsförmågan, icke heller härledda ur det sinnliga eller utgörande dess egenskaper. Idéen är tvärtom subjekt för det sinnliga, d. v. s. uttrycker sakens väsende. Det sinnliga förnimmandet är till blott under förutsättning af det konstanta, begripandet är kunskapsförmågans verklighet. Begreppen äro äfven de principer, genom hvilka de lägre teoretiska funktionerna äga verklighet.

5) Det varande är en mångfald af idéer, det är konkret och icke abstrakt, ty

a) det sinnliga är ett mångfaldigt och förutsätter således en idéell mångfald, alldenstund hvarje ting och egenskap måste vara hvad de äro genom delaktighet i en idé.

b) Varat kan ej tänkas såsom abstrakt enhet, (τὸ ἓν) och om flere begreppsbestämningar finnas, så kunna de ej vara rent identiska utan måste på något sätt skilja sig från hvarandra, d. ä. den ena måste vara θάτερον i förhållande till den

andra. Ex. vara, hvila och rörelse hafva del, μέτεξις i vara, men äro därmed dock ej rent identiska, ty de skulle då äfven vara sins emellan identiska.

6) Hvarje idé har således i sig mycket vara och oändligt icke-vara. »θάτερον är utbredt öfver allt», d. v. s. idéerna utgöra ett system, hvari hvarje moment är systematiskt bestämdt, d. v. s. positivt och negativt bestämdt af alla de öfriga, ty »alla måste communiceras för att vetas.» Såvida idéerna bestämma hvarandra äro de δυνάμεις, hvarmed dock icke menas, att de äro producerande krafter, utan blott att den ena är hvad han är genom den andra.

Då icke-varat är bestämdt såsom θάτερον, ett annat positivt, d. v. s. en annan idé, så är klart att negationen icke är något absolut, utan är en relationsbestämning.

I och för sig äro idéerna individuella och universella, men i förhållande till det sinnliga visa de sig såsom generella. Detta har Aristoteles oriktigt uppfattat, hvilket dock kan sägas hafva någon anledning i Platos uppfattning och framställning af idéerna.

Enheten i detta system är det godas idé, τὸ ἀγαθόν, som måste hafva alla de öfriga idéerna ponerade hos sig och således vara identisk med hela systemet. Såsom sådan är denna idé grund till allt, dock icke causa efficiens, således grund till både vara och veta, ουσία och νους, men är öfver båda i δύναμις. Det godas idé blifver för oss fattlig därigenom att han åt tingen gifver αλήθεια, συμμετρία och κάλλος.

Det godas idé, gudomligheten, är enligt Plato svår att fatta. Han framställer den därför endast under bilden af solen, som gifver lif och växtlighet åt plantan och seendet åt ögat.

Det goda är här fattadt i rent metafysisk betydelse, det för hvars skull allt är eller som är skuld till allt vara, d. ä. grund eller princip för allt vara. Häri ligger ett objektivt uttryck af förnuftighet.

Är Gud enligt Plato personlig? Väl har Plato sagt att det vore orimligt att frånsäga idéerna lif, själ och förnuft och väl är gudomligheten grund till vetande och sanning, men att

Gud är person är ej expresse utsagdt eller tillhör åtminstone icke den ontologiska bestämningen af den högsta idéen.

B. Om det varande i förhållande till det blifvande eller om det blifvande, såvidt det hörer till dialektiken. Häri är Platos system bristfälligt.

1) Det sinnliga eller blifvande (γένεσις) är

a) τόπος ὁρατός, το πανδεχές, θάτερον i förhållande till idéerna eller idévärlden, men

b) har del (μέθεξις) i idéen eller varat, emedan det sträfvar därtill (blifver). Det sinnliga är således en relativ enhet af idé och icke-idé, en »oredig blandning», som grumlar kunskapen.

Allt varande är af 3 slag: 1) παραδείγματα, νοῦς, idéerna; 2) ἀποδείγματα, μικτόν, det blandade, det relativa; 3) θάτερον, som ej är idé och ej heller såsom sådant kan hafva del i idéen.

2) Detta, som ej är idé kan blott genom en λογισμός νόθος (ett analogislut) fattas. Det är icke ett vara, en annan realitet än idéerna, utan blott en form, modus, det är rummet, icke det rumfyllande eller materien.

I viss mening kan man säga, att detta är det, »som blifver öfver, då man tager bort det varande» i det sinnliga. Häraf har Ritter dragit den slutsatsen, att det sinnliga skulle enligt Plato vara »det ändliga medvetandets orediga perception af det idéella». Såsom skäl härför har Ritter anfört: 1) Plato påstår i allmänhet varat vara sådant, som kunskapen är. Då nu δόξα och νόησις äro till arten skilda kunskapsarter, så måste de hafva olika objekt. 2) Plato kallar »det sinnliga en oredig blandning af idéer» och då detta således är en försämring af det sannt varande, så är det δόξα, som försämras. Härtill kan enligt Boström läggas 3) att Plato i Fysiken utsäger, att det kroppsliga såsom dödligt och förgängligt icke kan hafva sin grund omedelbart i Gud, utan i det ändliga (matematiska) förnuftet. Men man måste dock med Zeller och flera fasthålla att Plato aldrig har utsagt det subjektiva och nöetiska såsom förklaringsgrund till det objektiva och kroppsliga (Plato står kvar på den antika ståndpunkten), om ock denna åsikt kan ur Platonismen härledas. Det närmaste steget framåt vore vis-

serligen att förklara det sinnliga vara ett δοξαστόν. Det sinnliga är dock hos Plato aldrig blott och bart en modus percipiendi, utan en modus existendi för idéerna. Hvarför idéerna framträda under denna ofullkomliga form har Plato icke förklarat.

Fysiken.

Fysiken har till föremål det blifvande, såvidt det har del i det varande. Världen betraktas här ur teleologisk synpunkt. Causae effecientes äro blott medel, som förnuftet begagnade, då det skapade världen efter sin afbild. Det vetenskapliga resultatet af Fysiken är idéens uppvisande såsom det sannt varande i den sinnliga världen och insikten däri, att denna värld icke är omedelbart härledd ur idéen, utan ur det ändliga förnuftet eller världsjälen. Vetande om den sinnliga världen, γένεσις, är icke möjligt, ty »allt tal är likt det, hvarom det är tal.» Fysiken är sålunda blott en δόξα och εἰκασία. Fysiken är en ὀρθὴ δόξα om det förnuftiga. Egentligt vetenskapligt värde får fysiken endast såsom villkor för Etiken, d. v. s. därigenom att hon visar att det sinnliga kan förändras efter det förnuftiga.

Mellan Dialektiken och Fysiken äger hos Plato en verklig hiatus rum och Fysiken är blott en mytisk berättelse om världens uppkomst eller om idéernas öfvergång från ὄν till μὴ ὄν genom de matematiska talen. Fysiken, såsom framställd under mytisk form, är en bildlig framställning om världens skapelse och utveckling i tiden såsom en εἰκών eller en ὁμοίωμα af idévärlden såsom varande dess παράδειγμα eller αἰτία.

Kosmologiska läror.

Plato ser världen från objektivt teleologisk synpunkt. Det, som blir i den sinnliga världen, är idén. Det positiva innehållet i rörelsen är idén. Idén är blifvandets grund. Det, som

kauserar rörelsen är idén och det, som kommer till aktualitet genom rörelsen, är äfven idé.

I den sinnliga världen finnas tvänne väsentliga sidor, som konstituera henne. Dessa äro de momenter, af hvilka hon består eller hennes väsentliga bestämningar eller grunder.

a) idéerna och särskildt den högsta idén. Detta är det substantiella, varande och vetbara i världen. Detta är det positiva och själfva väsendet i världen.

b) materialiteten, det sinnliga, växlande, föränderliga, det accidentella, det icke fullt vetbara, det negativa. Detta är det ändliga och inskränkta i världen eller det i världen, som icke är idé eller den form af tillvaro, genom hvilken världen är ett annat än idévärlden. Såsom enhet af dessa båda är världen fenomen, secundär, osjälfständig.

Principerna för världsbildningen äro

a) Materien in abstracto, rummet, idéernas ὑποδοχή, det, hvarur allt uppkommer och hvartill allting återgår, τὸ πανδεχές, det alltomfattande, världens moder och amma, det passiva, bildbara.

b) världssjälen, idéerna fattade såsom matematiska tal, blifvandets fader och ordnare, det ändliga förnuftet, som utbreder sig i världskroppen. Världssjälen blef af Gud gifven åt världskroppen, emedan Gud ville att världen skulle vara fullkomlig. Han var fri från all afund, och insåg att det intelligenta var det fullkomligaste. Världen är nu lefvande och förnuftig (begreppsbestämd) och såsom sådan är hon skön, harmonisk.

Världssjälen fördelar materien i de fyra elementerna och sig själf till flera särskilda lefvande väsenden. Världen, som är klotformig, sönderfaller i två sfärer, fixstjärnhimmelen och planethimmelen. Himlakropparna äro delar af världssjälen och äro därför lefvande och förnuftiga varelser.

Världskropparna äro a) fixstjärnhimmelen med en enkel rörelse; b) de sju planeterna, θεόι ὁρατόι κάι γενετοί, med dubbel rörelse; c) dessa bilda sedan de öfriga dödliga väsendena, hvilka såvidt de äro förnuftiga, af Gud erhålla det odödliga förnuftet. Härvid är den manliga människan de öfriga dödliga väsendenas utgångs- och medelpunkt.

Den sinnliga världens allmänna bestämningar äro a) Hon är sekundär och osjälfständig, uppkommen eller i tiden, som är en rörlig bild af evigheten; tiden mätes af planeterna. b) Hon är oföränderlig och oförstörbar, ty hon är skapad efter idéerna och blifver sträfvande till idéerna. c) Hon är klotformig och har kretsformig rörelse, d. ä. hon är systematisk.

Antropologiska läror.

Människan är enhet af idé och icke-idé, förnuftig och sinnlig, omfattande allt δυ'ναμει, men blott en del ἐνέργια, nämligen genom ἀνάμνησις.

Själens förmögenheter äro a) νοῦς, τὸ λογιστικόν, λόγος, det eviga i själen, hvarigenom vi hafva kunskap om det absoluta och handla riktigt. b) θυμὸς, modet, hjärtat, männniskans riktiga sinnesstämning; den del af den ändliga själen (ty hon är häftig och blind), som hjälper νοῦς att behärska ἐπιθυμία. c) ἐπιθυμία eller τὸ αἰσθητικόν, den sinnliga, djuriska driften, som är omåttlig och glupsk, förstör födoämnen och uppehåller sig därigenom.

Denna indelning är gjord närmast från praktisk synpunkt och ligger till grund för Platos indelning af dygden.

Om förhållandet mellan dessa tre grundförmögenheter. De förhålla sig till hvarandra såsom hufvudet, hjärtat och magen, en människa, ett lejon och en hydra, Gud, världssjälen och materien. Intet indelningsled är fullkomligt främmande för förnuftet. I ἐπιθυμητικόν framträder förnuftet i lefvern, μαντεῖον. Af νοῦς kommer ἐπιστήμη, af θυμός kommer ὀρθὴ δόξα; af αἰσθητικόν kommer αἴσθησις.

Ehuru själen hos Plato har en själfständig betydelse och utgör det primära och väsentliga hos människan, så är dock Plato med afseende på den lägre sinnliga delen af själen obestämd, då han än antager en ursprunglig sinnlig tendens hos själen såsom grund till den sinnliga världen, än antager den

sinnliga världen såsom grund till själens ändlighet. Här är således en motsägelse eller en cirkel.

Själens odödlighet bevisas af Plato på mångfaldigt sätt, förnämligast i Phaedon, men äfven i Phaedrus och De Republica.

I allmänhet följer själens odödlighet af själens egen gudomliga natur och behöfver således inga speciella bevis. Finge man identifiera människans idé och själen, så behöfdes dessa bevis alldeles icke.

Speciella bevis för själens odödlighet.

a) Det teleologiska beviset. Människans mål i allmänhet är filosofi, kunskap om det gudomliga. Detta mål måste människan nå, ty annars vore det icke människans ändamål. Då hon icke i det närvarande lifvet når målet, så måste hon göra det efter döden. D. v. s. människans ändamål ligger till sin art öfver det sinnliga, alltså måste hennes lif vara däraf oberoende.

b) Kosmologiska bevis.

1. Ur substantialitetsgrundsatsens tillämpning på själen.

a) Då allt framgår ur sin motsats (ty om allt blifvande ginge i en riktning, så skulle allt öfvergå till intet), så måste äfven lifvet framgå ur döden, d. v. s. döden kan ej vara förintelse.

b) allt lärande är en ἀνάμνησις, d. v. s. förutsätter att idéen före all erfarenhet måste finnas i medvetandet; således förutsättes preexistens, af hvilken postexistens följer.

2) Ur själens faktiskt gifna natur och olikhet med kroppen.

Själen är oföränderlig (förändring betyder blott förändrad relation till det kroppsliga), enkel och således oupplöslig, lik idéerna och blott genom sitt kommercium med kroppen riktad på det sinnliga, enligt sitt begrepp det kroppen behärskande och således gudomlig. Af denna själens olikhet med kroppen följer probabiliter hennes odödlighet.

Ehuru härmed är visadt, att själen är perdurerande i

förhållande till kroppen, så följer dock icke däraf, att själen är evig.

c) Ontologiska bevis.

a) Själen har del i lifvets idé och lifvet är en väsentlig bestämning hos själen. En död själ är condradictio in adjecto. Öfvergången från själens lif till hennes död vore själens öfvergång till intet och strider således mot substantialitetsgrundsatsen.

b) Allting upplöses genom sitt eget onda, sin dålighet, men själens osedlighet försvagar icke själens lifskraft, gör icke själen till mindre själ. Själens onda kan således ej tillintetgöra själen. Därför är hon odödlig.

Själens begrepp säges äfven vara självrörande princip, ἀρχὴ κινήσεως. Äfven vederlägges den Pythagoreiska föreställningen, att själen skulle vara kroppens harmoni och således försvinna med kroppen.

Plato har en mytisk skildring af preexistensen, om själens tvåspann och affall från den »himmelska orten» samt af postexistensen; den vise flyttar till en besläktad stjärna, den onde vandrar omkring på grafvarna till dess han finner en ny kropp att inflytta i; det gifves grader af straff.

Månne själen har individuell odödlighet? Ja, ty idén är konkret och självständig, ehuru θυμός och ἐπιθυμίαι äro dödliga.

Om friheten och det onda.

Den förnuftiga friheten eller självständigheten har Plato tillfredsställande förklarat genom att gifva människan del i idén, hvaraf följer att lagen, regeln är något inre och väsentligt hos människan och dygden således är ἀδέσποτος samt att ingen är ond med frihet utan hvar och en vill det goda och människan blott genom en själens sjukdom, galenskap, μανία kan vilja det onda. Valfriheten har Plato icke nekat, men han kan icke förklara hennes tänkbarhet. Mytiskt förlägges hon i en fö-

regående lifsform, i hvilken själen väljer mellan olika εἴδωλα och därigenom determinerar sig för detta lifvet.

Det onda består i att följa de sinnliga drifterna, icke därför att dessa äro onda i och för sig, utan emedan de på grund af materiens motstånd mot idéerna genom sin måttlöshet stå i strid med det förnuftiga. Det fysiskt onda finnes, men tjänar till ett godt ändamål. Det onda förklaras genom perioder i världsutvecklingen.

Friheten är således icke nekad och det onda är icke någon materia peccans. Det svaga i utredningen af dessa punkter låter lätt förklara sig däraf, att Plato aldrig har tagit subjektet till utgångspunkt. Materien har enligt Plato en dubbel betydelse dels såsom fördunklande idéerna och dels såsom erinrande om idén genom sin delaktighet i henne.

Etik.

Etiken är läran om den sinnliga världens och människans omgestaltande genom frihet till ett uttryck af idévärlden. Etiken står i närmaste sammanhang med Fysiken (läran om människan). Öfvergången bildas genom läran om själsförmögenheterna och den däraf föranledda frågan, hurudana dessa böra vara. Denna fråga framkallar frågan om målet, hvarpå förmögenheterna böra riktas, det högsta goda, τέλος. Att pliklära här icke förekommer beror på Platos objektiva ståndpunkt och därpå att han icke har fattat och utredt friheten.

Det i och för sig goda är det godas idé, hvilken, mer subjektivt fattad, är Gud. Det absolut goda kunna vi icke uttömmande fatta under en form, utan vi fatta det under 3 former, nämligen ἀλήθεια, συμμετρία och κάλλος. Det högsta goda för människan är ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ κατά τὸ δυνατόν. Det goda för människan har Plato äfven gifvit negativa bestämningar, t. ex. då det säges vara en flykt från det sinnliga och en öfning att dö. Häraf får man dock icke draga den slutsatsen att Platos Etik skulle vara negativ. I de negativa uttrycken uttalas

blott det medvetandet, att det sinnliga icke är till för sin egen skull och att det idéella är det i och för sig goda. Den positiva sidan i Etiken framställes i Platos lära om kärleken såsom ett begär eller en tendens att producera det sköna (att förverkliga Guds rike på jorden). Härmed har Plato således kommit till frågan om det godas realisation, hvilken fråga först besvaras negativt genom uppvisandet, att det högsta goda icke kan sägas vara realiseradt i ἡδονή, icke heller i φρόνησις. Det högsta goda måste vara τέλειον och ἱκανόν, fullkomligt och själftillräckligt. Såsom sådant kan det högsta goda icke vara

a) ἡδονή, ty 1) hon förutsätter πόνος, till hvilken hon står i relation och blifver starkare i samma mån som den πόνος, till hvilken hon hänföres, varit starkare; 2) ἡδοναί äro växlande och föränderliga och kunna såsom sådana icke vara sitt eget ändamål; 3) skulle ἡδονή vara det högsta goda, så skulle det icke vara den starkaste utan den renaste ἡδονή, men måttet för sin renhet kan ἡδονή icke vara utan detta mått måste vara φρόνησις.

b) φρόνησις kan icke heller vara det högsta goda, ty 1) det finnes högre och lägre vetenskaper och de lägre äro nödvändiga, såvida man icke skall stanna vid det abstrakta. Så äro äfven konster nödvändiga; 2) såvida människan är sinnlig, så behöfver hon äfven få sina sinnliga krafter ordnade, hvilket icke tillhör φρόνησις utan ἡδονή. Det högsta goda måste således utgöra en blandning af φρόνησις och ἡδονή, men för denna blandning måste finnas ett mått. Det högsta goda kommer således att innefatta följande momenter:

1) μέτρον, måttet och delaktighet i måttet, som är idéerna.

2) τὸ καλόν, måttets införande i människans värld under de 3 formerna ἀλήθεια, συμμετρία och κάλλος. Detta är det sinnligas bestämdhet af idéerna.

3) φρόνησις och ἐπιστήμη, rationellt vetande och filosofi.

4) empiriska konster och vetenskaper.

5) ἡδοναί, men blott själens rena och oblandade njutning, som icke åtföljas af ånger och icke lida af öfverdrift.

Om dygden.

Dygden är själens duglighet att väl förrätta sitt egendomliga värf. Såsom sådan är hon det riktiga förhållandet mellan själens särskilda krafter och förmögenheter. Dygden är således det högsta goda eller den verksamhet, hvarigenom det högsta goda, *ὁμόιωσις τõυ θεõυ κατά τὸ δυ'νατον*, realiseras. Detta sammanhang mellan dygden och det högsta goda har dock Plato icke uttryckligen angifvit. Dygden såsom människans hela habitus är blott en, men kan dock yttra sig under flera former, hvilka äro olika sidor eller attributer hos dygden. Med afseende på själsförmögenheterna äro dessa dygdens olika former:

a) *σοφία*, klar och tydlig insikt i det goda, hvarigenom förnuftet behärskar själens hela lif, d. ä. filosofi i Platonisk betydelse. Härgenom blir dygden filosofisk eller moralitet och ej blott legalitet. *σοφία* är således principen för de öfriga dygderna eller för det sedliga lifvet i det hela.

b) *ἀνδρέια*, en konstant, hela lifvet igenom bibehållen *ὀρθή δόξα* om hvad som är fruktansvärdt eller icke i sedligt afseende. Denna dygd tillkommer *θυμός* och är en tillämpning på särskilda fall af *σοφία*, samt är icke *επιστήμη*, emedan i enskilda fall ett klart vetande icke är för människan möjligt.

c) *σωφροσυ'νη* (sedlig besinning), det förhållande mellan *επιθυμίαι* och *νõυς*, att de förra lyda det senare. Denna dygd förutsätter *ἐγκράτεια*, som är hennes negativa villkor. Det naturliga anlaget till denna dygd blifver, sig själft lämnadt, beskedlighet, fromhet i lägre betydelse och behöfver således stålsättas af *ἀνδρέια*.

d) *δικαιοσυ'νη* (rättrådighet), som icke är en speciell dygd, utan dygden såsom totalitet i och af sina momenter såsom verkliga eller dygdens aktualitet i ett riktigt förhållande mellan hennes momenter.

Såvida dygden har sin princip i vetandet eller är ett vetande i Sokratisk mening, så kan hon läras eller är lärbar.

Om staten.

Äfven staten är enligt Plato såsom i allmänhet hos de gamle ett sedligt väsen, som verkar för samma ändamål, som den enskilda människan, ehuru staten förverkligar detta ändamål i större omfattning. Staten är en förstorad bild af individen. Staten är en organism, hvars högsta grund är det gudomliga förnuftet. Staten har till sitt allmänna ändamål att förverkliga *δικαιοσύνη*, rätt ordning eller rätt förhållande mellan dess lemmar eller organer och deras verksamheter. Staten är ett villkor för dygdens framträdande hos individen. Statens *δικαιοσύνη* är isynnerhet det riktiga förhållandet mellan stånden, hvilka motsvara människans förmögenheter och äro följande:

a) *τὸ βουλευτικόν*, det styrande ståndet i staten. Regenterna skola vara filosofer. Den dygd, som tillkommer detta stånd, är *σοφία*. Detta stånd motsvarar *νοῦς* hos människan.

b) *τὸ ἐπικουρικόν*, krigarståndet, väktarne, hvilkas dygd är *ἀνδρεία*. Detta stånd befattar sig icke med statens styrelse och icke heller med ekonomiska angelägenheter. Detta stånd motsvarar *θυμός*.

c) *τὸ χρηματιστικόν*, Näringsidkareståndet, hvars dygd är *σωφροσύνη*. Detta stånd sörjer för statens ekonomiska behof och har att underordna sig under de högre stånden.

Anledningen till statens och ståndens uppkomst är de sinnliga behofven, som fordra tillfredställelse och arbetsfördelning efter olika naturliga anlag. Statens ändamål, speciellare fattadt, är medborgarnes uppfostran till dygd och *ἐπιστήμη* eller filosofi.

Staten bör icke styras efter positiva lagar utan efter insikt om hvad som i hvarje enskildt fall är rätt och lämpligt. De positiva lagarna äro abstrakta regler och äro därför ej tilllämpliga med afseende på de konkreta fallen. De tillhöra nödstater. Statens författning är aristokratisk, en intelligensens och sedlighetens aristokrati.

Uppfostran är kroppslig och andlig eller består i a) *γυμναστική* och b) *μουσική* samt c) filosofi eller dialektik för de bäst

begåfvade bland krigarne. De öfriga bland de högre stånden uppfostras till ofilosofisk dygd eller till en ὀρθὴ δόξα angående sedlighet och religion. Blott den lyriska poesien till gudars och heroers ära gillas. All annan eller dramatisk och episk väcker passioner eller tillägger gudarna lidelser och sinnliga begär.

Privat egendom upphäfves för de högre stånden och äfven äktenskap. Likaså upphäfver Plato familjens och individens rätt att välja yrke. De styrande hafva att häröfver förfoga, äfvensom öfver hvars och ens uppfostran. De styrande tagas ur krigarståndet. Den styrande är den lefvande, konkreta lagen. De medel, genom hvilka staten realiserar sitt ändamål, äro 1) uppfostran och 2) andra därmed sammanhängande stasinstitutioner. Mönstret för Platos statslära var den aristokratiskt—Doriska statsförfattningen.

Om Etikens princip och om de allmänna bestämningar, som innehållas i densamma.

Härefter återgå vi till Etikens princip eller till den af oss uppställda moralprincipen, som vi ha sett vara sinnlig förnuftighet, fattad i praktisk betydelse. Hvilka äro de bestämningar, som innehållas i denna moralprincip och som ur densamma kunna utvecklas och hvilka allmänna karaktärer har sedligheten enligt principen? Sedligheten är enligt principen 1) en verksamhet, 2) en teleologisk verksamhet eller utveckling, 3) en själfmedveten och fri teleologisk verksamhet, som 4) är förnuftig eller af förnuftet bestämd och som 5) tillika är sinnlig eller har sinnligheten till sitt material, så att den omedelbart går ut på att bestämma och förändra sinnligheten i enlighet med förnuftet.

Att sedligheten är verksamhet innebär, att hon är kontinuerlig förändring. Förändring innebär, att ett väsen, så att säga, förandras eller framträder i andra bestämningar och om denna förändring är kontinuerlig, så att väsendet ständigt är detsamma

eller behåller sin enhet under all förändring, så kallas den verksamhet. Motsatsen vore ren växling eller diskret förändring, så att tillstånd efter tillstånd framträdde och försvunne utan att någon enhet eller något sammanhang funnes hos de på hvarandra följande tillstånden. Men en sådan förändring är endast en abstraktion och förekommer således icke i verkligheten. Man har här uttagit diskretionen för sig med utelämnande af kontinuiteten och betraktar den förra i sin isolering från den senare. Verksamhet är sålunda lagbunden förändring, så att det verksamma väsendets egen konstanta natur normerar och reglerar förändringen. Att verksamheten är teleologisk åter innebär, att hon bestämmes af ett ändamål och syftar till dess aktualisation. Ändamålet är det inre och högre hos det verksamma väsendet, betraktadt såsom en möjlig form af lif, som det afser att införa i det yttre och lägre och att i det följande bringa till verklighet genom dettas förändring eller därigenom att det göres till villkor och förutsättning eller till organ och medel för detsamma. I det föregående ha vi sett, att den form af kausalitet, som friheten förutsätter för sin möjlighet, är den teleologiska kausaliteten. Friheten är nämligen den teleologiska kausaliteten, betraktad såsom framträdande på ett visst sätt, nämligen såsom självmedveten och självbestämd, så att den fortgår genom kontinuerligt val af bestämningar. Häraf inses, att, om man nekar teleologisk kausalitet eller utveckling, man äfven förnekar friheten och därmed äfven möjligheten och verkligheten af hela människans praktiska lif. De återstående bestämningarna, som vi ha tillagt sedligheten, fordra här ingen särskild förklaring. Deras betydelse inses af våra föregående utredningar.

Deduktionen af de allmänna moraliska begreppen och deras bestämmande i allmänhet.

Vi skola nu uppvisa de allmänna moraliska begrepp, som följa af den uppställda moralprincipen. Hvilka äro de allmänna synpukter, från hvilka ett teleologisk verksamt eller ett sig ut-

vecklande väsen i allmänhet kan betraktas? Dels såsom enhet och kraft i utvecklingen och dels såsom mångfald af utvecklingsmomenter. Det ena är kontinuiteten i utvecklingen, det andra är diskretionen. Och vidare är enheten här icke endast kraft utan en närmare bestämd kraft, som kallas förmåga i egentlig bemärkelse och momenterna äro denna förmågas funktioner. Med kraft i allmänhet förstår man en princip för verkningar eller förändringar utan att dessa verkningar ännu ses såsom innebärande en aktualisation af kraften och af dess möjliga innehåll. Verkningarna ses ännu såsom varande yttre för kraften och såsom framträdande hos ett annat än kraften själf, nämligen hos det ytre, som är motsatt kraften och som är det objekt, på hvilket hon verkar. Principen kallas nu kraft, såvida man väl afser, att han är en andlig enhet, men lämnar obestämdt hvad han i öfrigt är. Man afser här ännu icke, att principen är organisk eller lefvande och självmedvetande och icke heller betraktas verkningarna såsom innebärande en aktualisation af principens möjliga innehåll. Förmåga åter är en kraft, som är organisk eller lefvande och självmedvetande och som icke verkar på ett yttre, som är kraften motsatt utan på sitt eget lägre potentiella innehåll och hvars verkningar således falla inom kraften själf och innebära en aktualisation af hennes potentiella bestämdhet. Ett lefvande väsen, som utvecklar sig, kan alltså ses dels såsom förmåga eller såsom princip, subjekt och enhet för utvecklingen och dels såsom funktion. Och detta, som gäller om ett verksamt eller sig utvecklande väsen i allmänhet, gäller äfven om det sedliga väsendet såsom verksamt och sig utvecklande. Hvad som gäller i allmänhet gäller ock in specie.

Från hvilka synpunkter kan nu en förmåga i allmänhet betraktas? Dels såsom princip eller grund för utvecklingen, dels såsom den lag, som normerar och binder utvecklingen och dels såsom det ändamål, till hvars högsta möjliga aktualisation utvecklingen syftar. All utveckling måste nämligen utgå från en första princip eller grund, ledas af en konstant lag och syfta till ett högsta ändamål och dessa tre bestämningar äro det

verksamma väsendet självt, betraktadt såsom enhet eller förmåga och såsom sådan sedd från olika synpunkter. Väsendets enhet eller förmågan kan nämligen ses dels såsom varande i begreppet verklig före utvecklingen och såsom varande den källa eller princip, från hvilken utvecklingen eller lifvet härflyter eller utgår, dels såsom varande verklig under utvecklingens fortgång eller såsom närvarade i utvecklingen och såsom normerande och reglerande det föränderliga och växlande i densamma och dels kan den slutligen betraktas sådan den är efter utvecklingen eller såsom varande det, till hvars fullständiga aktualisation utvecklingen har tenderat eller syftat. Grund, lag och ändamål äro sålunda de allmänna synpunkter, från hvilka en förmåga i allmänhet kan betraktas. Grunden är förmågan betraktad såsom reell enhet, d. v. s. såsom en enhet, som har mångfalden till sitt innehåll. Lagen är förmågan, betraktad såsom formell enhet eller såsom en enhet, som har mångfalden till sitt omfång och ändamålet slutligen är förmågan, betraktad såsom total enhet, hvilken enhet äfven har mångfalden till sitt innehåll, på samma sätt som den reella enheten, men här reflekterar man särskildt äfven därpå, att såväl enheten som mångfalden äro aktuella och därjämte fullständigt bestämda.

Hvad vidare funktionen beträffar, så kan äfven denna betraktas från trenne synpunkter, som motsvara de sätt, hvarpå förmågan uppfattas. Funktionen kan för det första ses från grundens synpunkt och i sådant fall betraktas den såsom följd af denna. Funktionen ses nu såsom en genom grunden gifven beskaffenhet eller bestämdhet hos lifvet eller såsom en viss lifsriktning, som följer af grunden. Vidare kan funktionen ses från lagens synpunkt, i hvilket fall den betraktas såsom varande uttryck af en fordran af lagen och så som varande genom densamma bestämd i ett visst förhållande till föregående och efterföljande funktioner. Att funktionen är en fordran af det inre lifvet, betraktadt såsom lag, kan ock sägas innebära, att funktionen är uttryck af ett behof, som det lefvande väsendet har på grund af sin inre natur och dess konstanta be-

stämdhet. Slutligen kan funktionen ock ses i förhållande till ändamålet eller från dess synpunkt och i sådant fall betraktas funktionen såsom varande en omedelbar produkt eller verkan, ett aktualiseradt verk eller en realiserad form eller bestämdhet af lif, som fattas dels såsom för sig bestående och dels såsom utgörande ett moment i ändamålets totalitet. I detta fall afser man hvad som resulterar af funktionen och detta kan icke vara någonting annat än en form af lif af den art, som tillhör det väsen, som är i fråga. Därför ses funktionen här såsom en resulterad eller förverkligad form af lif af den art, som tillhör det ifrågavarande väsendet och denna lifsform betraktas vidare såsom en för sig bestående produkt, som ingår i ändamålets totalitet.

De synpunkter, från hvilka funktionen betraktas, äro sålunda 1) en viss lifvets beskaffenhet eller en lifsriktning, 2) en fordran eller ett behof samt 3) en omedelbar produkt eller ett resulteradt verk. De tre förra bestämningarna voro förmågans grundformer, d. v. s. de väsentliga synpunkter, från hvilka förmågan kan betraktas eller de nödvändiga sätt, hvarpå hon såsom enhet framträder och verkar. Dessa tre bestämningar åter äro funktionens nödvändiga grundformer. Det är ock tydligt, att de grundformer, som tillkomma förmåga och funktion i allmänhet, äfven måste tillkomma sedlig praktisk förmåga och sedlig praktisk funktion.

Nu frågas: genom hvilka bestämningar ha vi att determinera förmåga och funktion i allmänhet för att komma till ett reellt högre och innehållsrikare begrepp, nämligen sedlig praktisk förmåga eller sedlig vilja och sedlig praktisk funktion eller sedlig handling i vidsträckt bemärkelse? Genom bestämningarna själfmedvetenhet, frihet och förnuftighet samt genom bestämningen sinnlighet såsom varande förmågans och funktionens objekt eller material. Genom dessa bestämningar determineras förmåga och funktion i allmänhet till begreppen sedlig praktisk förmåga och sedlig funktion. En själfmedveten, fri och af förnuftet bestämd förmåga, som har sinnligheten till sfär för sin verksamhet, är sedlig vilja. Och så är äf-

ven en själfmedveten, fri och af förnuftet bestämd funktion, som framträder i sinnligheten såsom sitt material, en sedlig moralisk funktion eller en sedlig handling i vidsträckt bemärkelse. Och härmed ha vi angifvit de allmänna synpunkter, från hvilka det sedliga väsendet kan betraktas. Enheten eller förmågan kallas hos ett sedligt väsen sedlig vilja och yttringarna eller funktionerna kallas sedliga handlingar. Nu framträder äfven denna förmåga i formerna grund, lag och ändamål, men grunden kallas här sedlig karaktär, lagen kallas sedelag och ändamålet kallas det högsta goda eller det sedligt goda. Och äfven den sedliga funktionen eller den sedliga handlingen framträder i samma former, som vi ha sett tillkomma en funktion i allmänhet. Men lifs- eller viljeriktningen kallas här dygd, sedelagens fordran kallas plikt och den omedelbara produkten af verksamheten kallas här Opus morale eller sedligt godt verk.

Dessa äro sålunda de moraliska hufvudbegrepp, som följa ur moralprincipen och hvilka etiken har att närmare utveckla och bestämma. De tre första begreppen har man kallat etiska idéer, i motsats mot de tre praktiska idéerna, som äro religionens, rättens och sedlighetens idéer. De praktiska idéerna äro sålunda de tre hufvudändamålen för människans förnuftiga praktiska lif eller begreppen om de former af förnuftet i det hela, som människan har att med frihet förverkliga. De tre etiska idéerna däremot äro den sedliga viljans hufvudformer, nämligen sedliga karaktären, sedelagen och det sedligt goda. Dygden, plikten och opus morale åter har man efter Schlejermacher kallat etiska formalbegrepp, i motsats mot etiska realbegrepp. Så har man ansett plikt i allmänhet vara ett formalbegrepp, men plikt t. ex. mot Gud och t. ex. fosterlandskärlekens plikt kallade Schlejermacher realbegrepp, emedan det förra vore ett abstrakt eller generellt begrepp, de senare däremot konkreta begrepp. Men alla mänskliga begrepp äro såsom sådana abstrakta eller generella begrepp och i denna mening äro de alla formalbegrepp. Ett mer eller mindre af generalitet upphäfver icke detta förhållande. Schlejermacher kal-

lade dygden, plikten och opus morale formalbegrepp, emedan de icke kunna subsumeras under andra begrepp, som äro högre, enklare eller generellare. Realbegreppen däremot kunna subsumeras under andra begrepp, som äro högre. Realbegreppen kunna icke vidare delas, emedan de komma den konkreta verkligheten närmare. Men alla menskliga begrepp äro dock, säga vi, formalbegrepp, emedan de äro abstrakta. Då man slutligen har insett det otillfredställande i denna förklaring af benämningen formalbegrepp, så har man sökt förklara benämningen så, att de skulle kallas formalbegrepp därför, att de beteckna de ifrågavarande bestämningarna, nämligen dygden, plikten och opus morale, utan afseende på hvad innehåll, som i dem ingår. Man säger dygd lika väl vare sig man menar dygd i Sokratisk eller i Aristotelisk mening och så förhåller det sig äfven med plikt och opus morale. Men enligt den förra hade dygden förnuftigt, enligt den senare sinnligt innehåll. Dygd, plikt och opus morale äro således relativt obestämda med afseende på innehållet. Man begagnar samma uttryck vare sig bestämningarnas innehåll är förnuftigt eller sinnligt och därför äro de, har man sagt, formalbegrepp. Men äfven denna förklaring är, säga vi, otillfredställande. Endast om dygden, plikten och opus morale ha förnuftigt innehåll äro de moraliska begrepp. De äro sålunda icke indifferenta med afseende på innehållet utan i detta afseende fullständigt bestämda och därför har man intet skäl att kalla dem formalbegrepp. Dessa bestämningar benämna vi den sedliga funktionens grundformer, liksom vi kalla de tre förra bestämningarna, nämligen sedliga karakteren, sedelagen och det högsta goda, den sedliga förmågans eller viljans grundformer. Alla dessa begrepp äro ock etiska idéer. Den sedliga viljans grundformer äro icke etiska idéer mer är den sedliga handlingens grundformer.

Dessa sex grundformer äro uttömmande för det sedliga lifvet. Någon ny grundform kan icke tilläggas det sedliga lifvet och icke heller kan någon af dessa former fråntagas detsamma. Det gifves intet moment af det sedliga lifvet, som

icke är vare sig sedlig förmåga eller sedlig funktion och likaså gifves det icke heller något moment af det sedliga lifvet, som icke är att subsumera vare sig under någon af förmågans eller ock under någon af funktionens grundformer. Dessa grundformer äro sålunda fullständiga och uttömmande och omfatta följaktligen det sedliga lifvet så väl i det hela, som i sina särskilda momenter eller yttringar.

Innan vi nu gå vidare skola vi först angifva det allmänna begreppet af hvar och en af dessa grundformer, så väl den sedliga viljans som den sedliga funktionens. Den sedliga karakteren är realgrunden för det sedliga lifvet i det hela, d. v. s. den källa eller princip, från hvilken det sedliga lifvet härflyter eller utgår. I den sedliga karaktären har hvarje bestämning, som hör till det sedliga lifvet, sin grund, sitt subjekt och sin enhet. Men hvarje moment, som hör till det sedliga lifvet är upptaget genom val eller genom den sedliga karaktärens fria själfbestämning. Alla val, som falla inom det sedliga lifvets sfär, företagas af den sedliga karaktären. Men alla val förutsätta giltiga grunder, för hvilkas skull de ske, ty från det sedliga lifvet är allt godtycke uteslutet. Dessa grunder kallas sedliga bestämningsgrunder eller sedliga motiver. Den sedliga karaktären väljer sedliga bestämningsgrunder och är att betrakta såsom dessa bestämningsgrunders princip, subjekt och enhet. Därför bestämma vi den sedliga karaktären såsom varande den sedliga viljan såsom konstant väljande sedliga bestämningsgrunder. Men ibland bestämningsgrunderna har man att skilja mellan den högsta bestämningsgrunden å ena sidan och de lägre underordnade bestämningsgrunder, som öfverensstämma med den högsta, å den andra sidan. Den högsta bestämningsgrunden är förnuftet eller människans idé, hennes sanna och eviga väsen i Gud. Denna idé kallas inom sedeläran sedlighetens idé eller den moraliska idéen. Den högsta bestämningsgrunden eller den moraliska idéen ses här i den form af aktualitet, som den har i och för människan på det utvecklingsstadium, på hvilket hon befinner sig. Den sedlige har att välja sitt eviga väsen i Gud såsom högsta bestämnings-

grund. Hade människan icke sitt egentliga väsen i Gud, så hade hon intet absolut mått för skillnaden mellan sedliga och osedliga bestämningsgrunder. Den högsta bestämningsgrunden har värde i och genom sig själf och utan afseende på allt annat. Alla andra bestämningsgrunder däremot få sitt värde och sin giltighet af sin öfverensstämmelse med den högsta bestämningsgrunden. De lägre bestämningsgrunderna äro sinnligt förnuftiga eller till och med actu sinnliga, men de öfverenstämma med den högsta bestämningsgrunden och äro fordrade af denna. De sinnliga bestämningsgrunderna väljas icke för sin egen skull eller därför att de äro sinnliga utan därför att de äro fordrade af förnuftet eller idéen såsom högsta bestämningsgrund. Med afseende härpå bestämma vi sedliga karaktären slutligen så, att han är den sedliga viljan såsom kontinuerligt väljande de sinnliga och sinnligt förnuftiga bestämningsgrunder, som öfverensstämma med förnuftet eller med människans eviga väsen i Gud, som har blifvit valdt såsom högsta bestämningsgrund.

Vid lagens synpunkt ser man på gången af det sedliga lifvet och på formen eller sättet, hvarpå det fortgår till det sedliga ändamålets uppnående. Denna form förutsätter en konstant princip eller norm, d. ä. en lag, af hvilken den bestämmes. Denna lag kan icke vara annat än den sedliga viljan själf, betraktad i ett visst afseende eller på ett visst sätt. Sedelagen är den sedliga viljan, tänkt såsom den i och för sig konstanta bestämdhet, som normerar och reglerar det växlande och tillfälliga i det sedliga lifvet och därigenom det sedligt verksamma väsendet i det hela. Det växlande i det sedliga lifvet äro de sedliga handlingssätten. Sedelagen bestämmer det handlingssätt, som i hvarje moment af det sedliga lifvet bör företagas och vidare bestämmer lagen den ordning, i hvilken handlingarna böra företagas eller förhållandet och sammanhanget dem emellan. De sedliga handlingssätten utgöra ett system af handlingar, i hvilket hvarje handling har sin bestämda plats i förhållande till föregående och efterföljande handlingar och relationsgrunden för detta förhållande är sedelagen. Sedelagen

är en praktisk lag, emedan den vänder sig till den fria viljan och endast genom val eller beslut af henne vinner empirisk verkställighet. Vidare är sedelagen, till skillnad från alla relativa och mer eller mindre godtyckliga praktiska principer, en absolut praktisk lag och såsom sådan är han absolut förbindande för viljan. Men för att sedelagen skall kunna äga denna absoluta karaktär och helgd eller vara ovillkorligt förbindande för viljan måste han själf vara af absolut art och därför till sitt innehåll sammanfalla med människans idé eller med hennes ursprungliga och eviga väsen i Gud. Ingenting annat kan vara absolut eller ovillkorligt förbindande än Gud och det, som af evighet innehålles i hans väsen. I sin högsta bemärkelse fattad är sedelagen därför människans eviga väsen i Gud, tänkt i relation till den tillvarande människan och hennes i tiden framträdande sedliga handlingar och såsom den norm, som binder och reglerar dessa och som därigenom leder det sedliga lifvet i det hela till det sedliga ändamålets fulländning. Sedelagen kan således ses dels från människans synpunkt, i hvilket fall han är hennes förnuftiga vilja eller hennes sinnliga förnuftighet, (ty allt förnuftigt är i och för människan äfven sinnligt,) tänkt såsom normerande hennes sedliga handlingar, och dels från det gudomliga förnuftets synpunkt, i hvilket fall han är människans eviga väsen i Gud, tänkt såsom princip och norm för det sedliga handlandet. Men dessa bägge bestämdheter sammanfalla till innehållet, ty människans sedliga vilja är substantialiter ett med hennes eviga väsen i Gud.

Det sedligt goda är den sedliga viljan, fattad såsom det, som bör fullt framträda och förverkligas i hela mångfalden af sina bestämningar. Man kan nu tänka denna aktualitet vare sig i det hela eller ock i ett visst moment af människans sedliga lif. Äfven det sedliga ändamålet kan ses från tvänne synpunkter, nämligen dels från antropologisk synpunkt, i hvilket fall det är den tillvarande sinnligt förnuftiga människan betraktad såsom princip, subjekt och enhet för sina bestämningar och såsom det, hvilket bör förverkligas, så vidt möjligt är, i hela totaliteten af dessa och dels från metafysisk synpunkt, i

hvilket fall det är människans eviga väsen i Gud, förverkligadt så vidt möjligt är i det sinnliga eller tänkt såsom det, som bör med frihet förverkligas i och genom det sinnliga. Detta kan nämligen icke vara någonting annat än människans sanna och eviga väsen i Gud. Ty därmed att människan förverkligar sitt eviga väsen i Gud, förverklligar hon sig själf såsom sann människa, som alltså är hennes sedliga bestämmelse, hennes sedliga uppgift och ändamål. Förutsättningen för att människan kan äga ett absolut ändamål eller ett ändamål, som hon har absolut förbindelse att förverkliga och som således är det goda i och för sig, i motsats mot allt relativt och mer eller mindre tillfälligt godt, är sålunda, att hon har sitt egentliga och sanna väsen i Gud såsom hans idé eller bestämning. Hade människan icke sitt sanna väsen i Gud, så hade hon intet absolut ändamål, intet, som vore godt i och för sig eller utan afseende på annat.

Vi ha sett, att det sedligt goda är den sedliga viljan eller det sedliga subjektet såsom förverkligadt så vidt möjligt är i totaliteten af sina bestämningar. Därför uppstår frågan: hvilka äro den sedliga viljans eller den sedliga andens bestämningar? Den sedlige anden är en konkret och individuell ande. Men all konkretion och individualitet är konstituerad genom bestämningar och genom ett fullständigt helt af bestämningar, som själfva äro konkreta och individuella och således icke endast mer eller mindre abstrakta former. Ingenting kan hafva konkretion och individualitet endast genom formella bestämningar. De formella och abstrakta bestämningarna äro former för ett från dem åtskildt innehåll, för hvilket de äro former. Därför behöfva de kompletteras med detta innehåll för att blifva verkliga, d. ä. in individuo bestämda. Huru mycket man än må determinera t. ex. begreppet människa genom bestämningar, som endast äro former, så kan ett sådant begrepp dock aldrig sammanfalla med den verkliga människan. Häraf är tydligt, att, om den sedlige anden väl vore bestämd, men endast genom formella bestämningar, han icke vore en verklig och konkret ande eller ett sedligt individuum utan endast en

mer eller mindre abstrakt form. Han kunde då icke heller vara det högsta och tillfredsställande goda för människan. Såsom endast varande en mer eller mindre abstrakt form behöfde nu den sedlige anden integreras med ett annat, med ett reellt innehåll, för att blifva fullständigt verklig och bestämd. Och vore detta innehåll sinnligt, så blefve anden form endast för det sinnliga. Men en sådan ståndpunkt är otillfredställande och orimlig. Form och innehåll betinga hvarandra ömsesidigt och äro nödvändigt af samma slag eller homogena. Liksom det sinnliga har sin egen form, som är likartad med det sinnliga innehållet, så har äfven det förnuftiga sin egen form, som är likartad med innehållet. Och liksom formen förutsätter ett likartadt innehåll, så förutsätter äfven innehållet en likartad form.

Hvilket är nu det innehåll, genom hvilket den sedlige anden har konkretion och individualitet? Eller, hvilka äro det sedligt godas materiala bestämningar, ty materiala kallas de bestämningar, genom hvilka ett subjekt eller ett väsen har reell väsensmångfald och därmed konkretion och individualitet? Den sedliga viljan eller den sedlige anden är bestämd af alla andra förnuftiga väsenden, af alla andra förnuftiga viljor eller förnuftiga andar och har genom dem mångfald eller konkretion och individualitet. Den sedlige anden har mångfald och individualitet genom den förnuftiga och personliga världen, af hvilken han är medlem eller genom det moraliska riket, systemet af alla sedliga väsenden. Intet väsen kan vara isoleradt från andra väsenden och dock vara verkligt. Ett väsen, som vore fristående för sig självt och som icke hade alla andra väsenden till sina bestämningar, vore icke ett verkligt och bestämdt väsen utan endast en abstraktion. Inom den sinnliga världen synes väl ett väsen kunna vara och bestå för sig självt i sin isolering från andra väsenden; men inom den förnuftiga och personliga världen däremot, hvarest ett strängare och väsentligare sammanhang äger rum mellan väsendena, kan intet enda väsen vara verkligt i sin afsöndring från de öfriga väsendena. Här är hvarje väsen verkligt genom det sammanhang, som det har med alla andra och därigenom att det är af dem bestämdt.

Eller här är hvarje väsen verkligt därigenom, att det är bestämdt af den värld, till hvilken det hör eller af hvilken det är en medlem. Och detsamma är i grunden förhållandet äfven inom den sinnliga världen, ehuru detta här icke kan lika omedelbart inses på grund af den sinnliga världens ofullkomlighet. En kropp, som vore afsöndrad från de öfriga kropparna och från den värld, till hvilken han hör, vore endast en abstrakt enhet. Det abstrakta är nämligen icke endast det generella utan äfven det från andra väsenden relativt afsöndrade.

Den sedlige anden har sålunda konkretion och individualitet genom sitt organiska sammanhang med den förnuftiga världen eller med det moraliska riket och genom ledamotskap i detta. Vore den sedlige anden isolerad från andra väsenden, så att han hvarken i dem innehölles eller vore af dem bestämd, så vore han en abstrakt enhet, som således saknade konkreta och materiella bestämningar. Han kunde då icke häller vara det högsta goda för människan, emedan han icke hade något innehåll, som människan kunde med frihet förverkliga i lifvet. Det är endast, när den sedliga viljan af oss fattas i våra abstrakta begrepp, som hon för oss framstår såsom abstrakt eller mer eller mindre generell. I och för sig själf däremot är hon konkret och individuell, emedan hon är bestämd af den förnuftiga och moraliska världen, på samma sätt som den sinnliga människan är konkret och individuell genom sin bestämdhet af den sinnliga världen.

Vi komma nu till en närmare redogörelse för de allmänna former, i hvilka den sedliga funktionen framträder. Dessa former äro hvad man har kallat de etiska formalbegreppen. I det föregående ha vi sett, att såväl förmåga som funktion framträda i analoga former eller kunna betraktas från motsvarande synpunkter. Förmågan är nämligen dels det, hvarifrån lifvet utgår eller har sin upprinnelse, dels det hvarefter det fortgår eller ledes och dels slutligen det, hvartill det fortgår och bör fortgå och i hvilket det har sin fulländning. Men det, hvari utvecklingen eller lifvet har sin upprinnelse, kallas dess grund, det, hvarefter det ledes, kallas dess lag, och det, hvartill det ledes,

och genom hvilket det har sin fulländning, kallas dess ändamål eller goda. Liksom det allmänna begreppet organisk kraft eller sig utvecklande väsen specificeras i begreppen förmåga och funktion, så specificeras sålunda det allmänna begreppet förmåga i begreppen grund, lag och ändamål.

Äfven funktionen framträder i former, som äro analoga med dem, i hvilka förmågan framträder eller äfven funktionen kan betraktas från samma sidor och synpunkter, som äro väsentliga för förmågan. Man måste nämligen afse dels hvad funktionen är i sin utgångspunkt eller upprinnelse, dels hvad den är i sitt framträdande eller i sin fortgång och dels slutligen hvad den är i sitt resultat eller i sin afslutning. Eller, man har att betrakta funktionen dels såsom en inre hvilande modus hos lifvet, dels såsom en utåt gående verksamhet och dels slutligen såsom en omedelbar produkt eller afslutad effekt, ehuru icke inom det yttre såsom sådant. Betraktad från den första af dessa synpunkter kallas funktionen en viss lifvets beskaffenhet, författning, konstitution eller riktning, en lifsriktning; betraktad från den andra synpukten åter kallas funktionen ett verksamhetssätt och betraktad slutligen från den tredje synpunkten kallas den en tillvarande verkan eller en organisk effekt eller produkt. Hvarje yttring eller funktion af det verksamma lifvet eller af en organisk kraft är sålunda i sin begynnelse en viss lifvets eller kraftens riktning, i sin fortgång ett visst verksamhetssätt och i sin afslutning en verkan eller produkt. Dessa äro alltså de former, i hvilka funktionen framträder eller de sätt, hvarpå dess allmänna begrepp med nödvändighet specificerar sig och som motsvara förmågans former eller specificationer.

Vi ha nu betraktat funktionen mer inom sig själf eller utan afseende på annat. Men vi ha äfven att betrakta funktionen i förhållande till förmågans hufvudformer och att angifva hvad den är i sin relation till hvar och en af dessa. I förhållande till förmågan såsom grund är funktionen följd; i förhållande till lagen är den fordran och i förhållande till ändamålet är den organiskt moment af detta eller dess inre, orga-

niska medel. Medel och ändamål äro korrelater. Funktionen är sålunda en lifsbeskaffenhet eller lifsriktning, som är följd af grunden, ett verksamhetssätt, som är fordradt af lagen och en verkan eller en omedelbar produkt, som är moment af ändamålets totalitet, villkor och förutsättning eller inre, organiskt medel för detta. Lifsriktningen öfvergår till vissa verksamhetssätt och verksamhetssätten åstadkomma vissa omedelbara produkter eller verkningar, som alltså genom dem konstitueras.

Dessa bestämningar tillkomma alla väsenden, som utveckla sig eller som äro i och för sig själfva verksamma och de måste därför äfven tillkomma de sedliga väsendena, såvida de äro i och för sig själfva verksamma. De former eller tillvarelsesätt, som tillkomma förmåga och funktion i allmänhet, måste äfven tillkomma ett visst species af förmåga och funktion, nämligen sedlig praktisk förmåga och sedlig praktisk funktion.

Den sedliga praktiska funktionen är den fria sinnliga förnuftigheten, sedd från mångfaldens eller diskretionens synpunkt, liksom den sedliga praktiska förmågan är samma sinnliga förnuftighet, sedd från enhetens och kontinuitetens synpukt. Däraf, att sedlighet är sinnlig förnuftighet, följer, att allt, som hör till det sedliga lifvet, alla dess momenter och bestämningar, äro former af den fria sinnliga förnuftigheten eller äro den sinnliga förnuftigheten modifierad eller bestämd på vissa sätt, såsom i teoretiskt afseende allt, som är, är former af lifvet eller själfmedvetandet eller är lifvet eller själfmedvetandet bestämdt på vissa sätt.

Hos det sedligt verksamma väsendet, som är medvetet, fritt, samt af förnuftet bestämdt och som har sinnligheten till sitt verksamhetsmaterial, kallas förmågan sedlig vilja och funktionen sedlig handling i vidsträckt bemärkelse. Och liksom den sedliga viljan framträder i formerna sedlig karakter, sedelag och det sedligt goda, så framträder den sedliga handlingen i formerna dygd, plikt och sedligt godt verk, opus morale, hvilket är den objektiverade eller såsom objekt betraktade sedliga handlingen.

Närmare redogörelse för dygd, plikt och opus morale.

Det återstår oss nu, att med afseende fäst på de resultater, som hittills blifvit vunna, något fullständigare redogöra för begreppen dygd, plikt och sedligt godt verk eller opus morale.

Hvad förstår man i allmänhet med ett väsendes dygd? Af vår föregående framställning har framgått, att dygd endast kan tillkomma människan. Användt utom den menskliga och moraliska sfären har ordet dygd ingen mening och betydelse. Dygd är en mänsklig bestämning. Med dygd förstår man människan själf, betraktad i det afseendet, att hon är dygdig och med bortseende ifrån hvad hon är i öfrigt. Därför uppstår frågan: hvad är människan, då hon rätteligen säges vara dygdig, eller hvad är dygden till sitt allmänna begrepp, till sin definition? På denna fråga skola vi först lämna mer allmänna och obestämda och sedan mer speciella och bestämda svar.

I det föregående ha vi sett, att dygden hör till sammans med den sedliga karaktären eller är det formalbegrepp eller den sedliga funktionsform, som motsvarar den sedliga karaktären, att plikten hör till sammans med den moraliska lagen och opus morale med det sedligt goda. Vi ha ock sett, att den sedliga karaktären och dygden förhålla sig till hvarandra såsom grund och följd, såsom principen och det principerade. Den, som är sedlig karaktär, har dygd och den, som har dygd, är sedlig karaktär. Sedlig karaktär och dygd äga således oskiljaktigt sammanhang med hvarandra. Där sedlig karaktär finnes, där finnes ock dygd och tvärtom. Dygden kan därför i allmänhet bestämmas såsom varande den sedliga funktionen, betraktad såsom följd af den sedliga karaktären såsom grund.

Men härmed är ännu icke sagt hvad dygden är i och för sig själf. Vi ha här bestämdt dygden endast i förhållande till den sedliga karaktären och sålunda tillagt henne en relativ bestämning. Men hvad är dygden i och för sig själf utan afseende

på hennes förhållande till annat? Dygd är det, som följer af den sedliga karraktären. Men *hvad* följer af sedlig karaktär eller hvad är denna följd i och för sig själf? Hvad finnes med afseende på yttring eller funktion, där sedlig karaktär är för handen och hvad är det, som saknas, där sedlig karaktär icke finnes? Såsom varande bestämd af förnuftet ger sig den sedliga karaktären en viss sedlig anda och sinnesförfattning eller en viss sedlig viljebeskaffenhet, som alltså är dess följd såsom yttring eller funktion betraktad. Härmed ha vi bestämt hvad dygden är i och för sig själf. Dygden är den sedliga funktionen betraktad såsom den anda och sinnesförfattning eller moraliska viljebeskaffenhet, som är följd af den sedliga karaktären såsom grund.

Men dygden måste ännu närmare bestämmas för att kunna åtskiljas från sådana yttringar hos människan, som icke äro dygd, ehuru de kunna förete skenet af en sådan. Hvad är denna anda och sinnesförfattning med afseende på sitt innehåll? Eller hvarifrån hämtar den sitt innehåll, sin moraliska karaktär och beskaffenhet? Det sedliga lifvet i det hela får sitt mångfaldiga innehåll från den sedliga idén, som är människans ursprungliga och sanna väsen, sådant det är i och för Gud, och detsamma måste därför äfven vara förhållandet med dygden. Den dygdiga sinnesförfattningen är bestämd af sedlighetens idé såsom maxim eller högsta bestämningsgrund och har därigenom sitt innehåll, sin moraliska karaktär och beskaffenhet. Dygden är följaktligen den sedliga funktionen, betraktad såsom den anda och sinnesförfattning, som är följd af den sedliga karaktären och hvars innehåll är sedlighetens idé såsom maxim eller högsta bestämningsgrund för det sedliga lifvet. Den, som är sedlig karaktär och som således har dygd är in concreto hänvänd på förnuftet eller fattad och genomträngd af den sedliga idén såsom maxim eller högsta bestämningsgrund betraktad. Dygden är nu bestämd äfven med afseende på sitt innehåll, som är sedlighetens idé och är därigenom skild från hvarje annan eller icke sedlig anda och sinnesförfattning eller viljebe-

skaffenhet, äfven om den företer skenet af att vara utgången från sedlig karaktär.

Men dygden, fattad såsom sedlig anda och sinnesförfattning, måste ännu närmare bestämmas. Dygden är nu visserligen bestämd dels med afseende på sin grund och dels med afseende på den källa, från hvilken hennes innehåll har sin upprinnelse. Men dessa bestämningar äro alltför allmänna och obestämda. Dygden är genom dem ännu endast abstrakt uppfattad och bestämd. Genom hvilka konkreta bestämningar kan dygden i det verkliga lifvet fattas och igenkännas såsom åtskild från hvarje annan sinnesförfattning eller viljebeskaffenhet, som ock kunde synas vara utgången från den sedliga karaktären samt innebära uttryck och närvaro för subjektet af den sedliga idéen, men som likväl icke är verklig moralisk dygd utan den konträra motsatsen till hvarje sådan? Hvarigenom kan dygden i det verkliga mänskliga lifvet igenkännas eller hvilka äro hennes konkreta kriterier, hennes säkra och osvikliga igenkänningstecken? Dygden igenkännes och blir fullständigare fattad och bestämd genom sina omedelbara följder, som äro plikter samt goda verk eller sedliga produkter, opera moralia. Dygden är den anda och sinnesförfattning, i hvilken plikter uppfyllas och goda verk utföras. Dygden innebär, att människan såsom sedlig karaktär är så fattad och genomträngd af sedlighetens idé såsom maxim, att hon i alla lifvets förhållanden är verksam för att uppfylla de plikter, som äro fordrade af sedelagen samt för att realisera de goda verk, som äro momenter af det sedliga ändamålet. All verklig moralisk dygd leder till pliktuppfyllelse samt till realisationen af goda verk, opera moralia. En dygd, ur hvilken icke plikter utvecklade sig såsom ur sitt frö, vore icke verklig dygd utan endast en maktlös egenskap eller bestämning hos karaktären. En dygd, som i det verkliga lifvet icke manifesterade sig i plikthandlingar samt i goda gärningar eller verk, opera moralia, vore endast att förlikna vid en död tro, som icke hade den sanna religiösa trons frukter. Dygden är den inre hvilande sinnesförfattning, ur hvilken plikthandlingar framgå och genom plik-

terna komma goda verk, opera moralia, till stånd. Dygden är alltså den sedliga funktionen, betraktad såsom den anda och sinnesförfattning, hvars subjekt och grund är den sedliga karaktären, hvars innehåll är den sedliga idéen såsom maxim och som leder till uppfyllandet af de plikter, som äro fordrade af sedelagen samt till realisationen af de goda verk, bona opera eller opera moralia, som äro momenter af det sedliga ändamålet.

Men hittills har dygden blifvit bestämd endast till sin form. Sedlig anda och sinnesförfattning eller sedlig viljebeskaffenhet äro endast formella bestämdheter. Dygden är ännu icke bestämd till sin materia eller till sitt reala och ideala innehåll. De expressioner, i och genom hvilka dygden hittills har blifvit fattad, lämna endast svar på frågan *huru* dygden är, men icke *hvad* den är till sitt innehåll, till sin ontologiska och noologiska bestämdhet. Anda, sinnesstämning och viljeförfattning eller viljans rätta konstitution uttrycka endast, att dygden är ett själfständigt, som ock har en viss fullkomlighetsgrad och ett visst inre sammanhang och som ger enhet och sammanhang åt det lif, som af henne bestämmes; men ännu återstår frågan hvad dygden är till sina konkretare sidor eller till sin reala och ideala bestämdhet.

Till sin reala bestämdhet är dygden en viss sedlig viljeriktning, en viss riktning i den sedliges fria vilja. Därför uppstår frågan: hvad hör till begreppet om en sedlig viljeriktning? Viljeriktningen förutsätter 1) ett subjekt, hos hvilket den är bestämning och genom hvilket den är gifven. Man måste fråga: riktning af hvad? Hvilken är den förmåga eller kraft, från hvilken denna riktning utgår eller som ger sig denna viljeriktning och hos hvilken den är bestämning? Denna sedliga förmåga eller kraft är den sedliga karaktären. Den sedliga viljeriktningen är oskiljaktigt förenad med den sedliga karaktären. Där sedlig karaktär finnes, finnes sedlig viljeriktning och där sedlig viljeriktning är för handen, där finnes ock sedlig karaktär. 2) förutsätter den sedliga viljeriktningen ett objekt, ehuru icke inom det yttre; för hvarje yttre objekt är dygden

såsom viljeriktning främmande; den sedliga viljeriktningen förutsätter ett inre objekt eller ett innehåll. Man måste fråga: riktning på hvad, ty riktning på intet är motsägelse. Den sedliga viljeriktningens inre objekt eller innehåll är de sedliga eller rätta bestämningsgrunderna och den högsta bestämningsgrunden, sedlighetens idé, som innehåller människans ursprungliga och sanna väsen i Gud. Häraf följer, att dygden är den sedliga karaktärens eller viljans fria riktning på sedlighetens idé såsom maxim eller högsta bestämningsgrund för det sedliga lifvet. Såsom oskiljaktig från den sedliga karaktären är denna riktning en inre, väsentlig och konstant bestämning hos densamma. Dygden är därför den sedliga karaktärens eller den fria sedliga viljans konstanta riktning på sedlighetens idé såsom maxim eller högsta bestämningsgrund för det sedliga lifvet.

Men med afseende på den sedliga viljeriktningen återstår ännu en fråga, som påkallar svar. Man måste nämligen 4) fråga riktning till hvad, d. v. s. till hvad tenderar eller leder denna riktning eller hvilka äro hennes omedelbara följder? På hvilket sätt manifesterar sig i det sedliga lifvet eller framträder och yttrar sig i den moraliska världen den sedliga viljeriktningen? Utan ett tillfredsställande svar på denna fråga är dygden ännu endast abstrakt fattad och bestämd. Den dygdiga viljeriktningen manifesterar sig i den sedliga världen eller i hvad man har kallat det moraliska riket genom pliktuppfyllelse samt genom realisationen af goda verk eller sedliga produkter, opera moralia, hvilka alltså äro hennes omedelbara följder, i enlighet med hvad vi ha sett gälla med afseende på dygden fattad såsom sedlig sinnesförfattning. Härmed ha vi angifvit dygdens yttre kriterier eller de kriterier, genom hvilka hon igenkännes och åtskiljes från hvarje annan eller icke sedlig viljeriktning, äfven om en sådan viljeriktning, när hon betraktas i sin största allmänhet, kunde synas vara utgången från den sedliga karaktären och öfverensstämma med den sedliga idéen. På grund häraf måste dygden från real eller ontologisk synpunkt bestämmas såsom varande den sedliga funktionen betraktad såsom en från

den sedliga karaktären utgående och af sedlighetens idé såsom maxim bestämd konstant viljeriktning, i hvilken de plikter, som äro fordrade af sedelagen, uppfyllas och de goda verk eller sedliga produkter, opera moralia, som äro momenter af det sedligt goda, realiseras. Eller med andra ord uttryckt, dygden är den sedliga funktionen betraktad såsom en konstant viljeriktning, hvars grund är den sedliga karaktären, hvars innehåll är sedlighetens idé såsom maxim och hvars omedelbara följder äro plikter samt goda verk eller sedliga produkter, opera moralia.

Till slut ha vi att betrakta dygden äfven från ideal eller noologisk synpunkt. I detta afseende är dygden ett af den sedliga karaktären fattadt sedligt beslut. Såsom varande ett fritt viljebeslut är dygden en rent personlig bestämning, ty blott personer eller självmedvetna och fria väsenden fatta beslut. Det är tydligt, att, då den sedliga förmågan eller viljan är kontinuerligt beslutande, hennes yttring eller funktion är att betrakta såsom ett beslut. Hvarje moment af det sedliga lifvet kan ses ur synpunkten af ett fritt beslut, som har sin princip i den sedliga förmågan eller viljan och detsamma måste därför gälla äfven med afseende på dygden. Men om både dygden, plikten och det goda verket äro att betrakta såsom sedliga beslut, så blir frågan, huru de i detta afseende kunna åtskiljas eller närmare bestämmas. Hvilka karaktärer eller speciella bestämningar har dygden, fattad såsom ett sedligt beslut, till skillnad från de karaktärer, som det sedliga beslutet har, då det betraktas såsom plikt och såsom sedligt godt verk? Hvilket beslut är dygden eller hvad besluter den sedlige, då hans beslut säges vara dygd? Dygden är beslutet att lefva ett sedligt eller ett aktuellt sinnligt förnuftigt lif? Dygden är afsikten eller beslutet att fasthålla förnuftet eller den sedliga idéen såsom maxim eller högsta bestämningsgrund eller beslutet att i alla lifvets förhållanden ha viljan hänvänd eller riktad på den sedliga idéen och dess innehåll. Från ett sådant beslut ha alla det sedliga lifvets närmare bestämda yttringar sin upprinnelse. Ett sådant beslut måste i begreppet föregå all pliktuppfyllelse, äfvensom realisationen af hvarje sedligt godt verk. Detta be-

slut är fons actionum, källan, hvarifrån plikter härflyta och i hvilken de goda verken ha sin upprinnelse. Utan ett sådant beslut vore plikten endast död gärning och hvarje godt verk endast ett opus operatum.

Nu kan äfven plikten betraktas ur synpunkten af ett sedligt beslut, men det sedliga beslutet ses då från en annan synpunkt. Plikten är den sedliga människans beslut att upptaga sedelagen i sin vilja och att företaga det handlingssätt, genom hvilket lagen i det förevarande momentet af människans lif vinner sin uppfyllelse. Och det goda verket är det objektiverade eller till sedligt objekt förvandlade beslutet och dess innehåll. Den sedliga funktionens former förhålla sig icke till hvarandra såsom membra disjunkta eller såsom diskreta momenter, så att den ena af dessa former icke på samma gång kunde vara den andra. Det är tvärtom en och samma individuellt bestämda sedliga funktion, som ses ena gången såsom dygd, andra gången såsom plikt och tredje gången såsom sedligt godt verk. Funktionen är det ena eller det andra allt efter den synpunkt, som för tillfället är bestämmande. I ena fallet ses funktionen hufvudsakligen från den sedliga karaktärens och maximens synpunkt och är då dygd, andra gången från sedelagens synpunkt och är då plikt, tredje gången åter från det sedliga ändamålets synpunkt och är då ett sedligt opus.

Efter dessa anmärkningar återgå vi till betraktelsen af dygden såsom sedlig afsikt eller sedligt beslut. Hvilket beslut är dygden eller hvarigenom blir detta beslut närmare bestämdt? Såsom sedligt beslut blir dygden närmare bestämd därigenom, att vi angifva dess subjekt och grund, som är den sedliga karaktären, dess innehåll (beslutets objekt, det, som beslutes), som är den sedliga idéen såsom maxim betraktad samt dess omedelbara följder, som äro pliktuppfyllelse samt realisationen af goda verk, opera moralia. På grund häraf bestämma vi dygden från ideal eller noologisk synpunkt såsom varande den sedliga funktionen, betraktad såsom ett af den sedliga karaktären fattadt beslut, hvars innehåll är den sedliga idén såsom maxim och som leder till uppfyllandet af de plikter, som äro fordrade

af sedelagen samt till realisationen af de goda verk eller sedliga produkter (opera moralia), som äro momenter af det sedliga ändamålet.

Häraf har äfven framgått hvad man har att förstå med kardinaldygder. De s. k. kardinaldygderna äro en och samma odelade dygd, sedd dels från formal, dels från real och dels från ideal synpunkt. Kardinaldygderna äro följaktligen trenne, såvida man ser bort från metafysiska betraktelsen af dygden. Kardinaldygderna äro den *rätta sinnesförfattningen* eller *sinnesstämningen, den goda viljeriktningen* och den *konstanta sedliga afsikten* eller det af den sedliga maximen bestämda beslutet. Såsom beslut är dygden närvarande äfven i sedlighetens realisation eller utförande, ty utförandet innebär iterationen af det dygdenliga beslutet.

Här efter öfvergå vi att göra en allmän explikation af pliktbegreppet. På samma sätt som vi gjorde vid behandlingen af dygden, fråga vi äfven här: hvilken betydelse har man i allmänhet att förstå med uttrycket plikt? Med plikt förstår man närmast en viss fordran, som ställes på det pliktbestämda väsendet. Men pliktfordran måste närmare bestämmas och skiljas från andra fordringar, som icke äro plikter. För människan äro olika slag af fordringar gifna. Vissa af dessa fordringar äro naturliga eller ofritt gifna, ehuru de genom en akt af frihet kunna tillfredsställas. Sådana fordringar äro de, som ha sin princip i den lägre sinnliga naturen hos människan. Människans kropp fordrar t. ex. lifsmedel eller vissa villkor för det fysiska lifvets bestånd. Dessa fordringar äro betingade. De hänföra sig till ett annat, för hvilket de äro medel. De äro medel för det fysiska lifvets vidmakthållande. Men det fysiska lifvet är ett relativt lif. Det har icke värde i och genom sig självt utan genom ett annat. Det är självt endast ett medel för ett annat och högre. Äfven de handlingar, genom hvilka dessa fordringar vinna sin uppfyllelse, äro betingade eller de äro medel för yttre och relativa ändamål. De äro medel ytterst för det fysiska lifvets bestånd och ha därför icke högre värde än

detta. Medlet kan icke hafva högre värde än det ändamål, för hvars skull det är till.

Ett annat slag af fordringar, som icke äro att förväxla med de fordringar, som kallas plikter, äro de, som följa af fritt uppställda sinnliga ändamål eller af de grundsatser eller maximer, i och genom hvilka dessa ändamål exprimeras. De fordringar, som vi nyss betraktade, voro till sin grund naturliga eller ofria och nödvändiga. Dessa däremot äro till sin grund fria, ehuru endast arbiträrt fria. Alla sinnliga ändamål äro nämligen mer eller mindre arbiträra eller godtyckligt valda och detsamma måste därför äfven vara förhållandet med de grundsatser och handlingar, som af dem äro fordrade. Alla dessa fordringar äro betingade eller villkorliga. Dessa fordringar och de handlingar, genom hvilka de tillfredsställas, ha icke giltighet och värde genom sig själfva, utan genom annat, nämligen genom de arbiträrt valda ändamål, för hvilka de äro medel. Och de arbiträra och sinnliga ändamålen åter hänföra sig alla till böjelserna och begären och ha sin grund i dessa. Eller, de hänföra sig alla ytterst till det sinnliga lifvet eller till den sinnliga lycksaligheten och äro villkor och medel för densamma. Den sinnliga människan gör ett, därför hon vill ett annat, för för hvilket hennes handlingar äro medel. Någon sinnlig handling, som vore giltig genom sig själf utan afseende på annat och som hade värde genom sig själf eller som vore ändamål i sig, finnes icke. Därför äro alla dessa handlingar och de fordringar, som för dem ligga till grund, betingade eller relativa och villkorliga.

I motsats häremot är plikten en obetingad eller ovillkorlig fordran, en fordran, som äger giltighet och värde genom sig själf och icke genom annat och som är ändamål i sig och icke endast medel. Plikten är en fordran i praktisk och moralisk mening, d. v. s. en fordran, som människan bör eller har absolut förbindelse att uppfylla. Plikten är således en absolut praktisk fordran och genom denna sin absoluta karaktär är plikten skild från alla andra fordringar, som äro relativa och betingade.

Men pliktfordran måste ännu närmare bestämmas. Hvilka momenter höra till begreppet om en pliktfordran? Hvilka äro hennes allmänna förutsättningar? Pliktfordran förutsätter 1) ett subjekt, på hvilket hon ställes eller för hvilket hon är gifven och som har att efterkomma henne och bringa henne till verkställighet. Detta subjekt kan endast vara den fria förnuftiga viljan eller närmare bestämdt den sedliga karaktären. Detta följer däraf, att plikten är en fordran i praktisk och moralisk mening. En fordran *i praktisk mening* kan endast ställas på en vilja, som eger fritt val att lyda och hörsamma fordran eller icke, och en *moralisk fordran* eller *pliktfordran* hänför sig till en sedlig vilja fattad såsom sedlig karaktär. Öfver allt, där pliktuppfyllelse är för handen, där finns ock sedlig karaktär, åtminstone i någon grad, om den också icke har nått sin fulla utbildning eller utveckling. 2) förutsätter pliktfordran något, som ställer en sådan fordran på subjektet, något, hvarifrån den utgår och i hvilket den har sin grund. Denna grund kan endast vara en förnuftig praktisk lag. Äfven detta följer af pliktfordrans absoluta karaktär. De relativa och villkorliga fordringarna ha sin grund i relativa lagar eller i villkorligt bjudande principer. Men pliktens absoluta fordran däremot hänvisar på en absolut och ovillkorligt bjudande praktisk lag, som här tydligen är sedelagen. 3) förutsätter pliktfordran ett absolut godt, på hvilket den har afseende och af hvilket subjektet genom dess uppfyllande blir delaktigt; pliktfordran förutsätter ett innehåll, något, som fordras, något, som bjudes eller befalles och som af det fria väsendet bör göras eller utföras. Detta kan endast vara något, som i sig självt är rätt eller godt; pliktfordran förutsätter något, som resulterar af hennes uppfyllande och som därigenom gör sitt inträde i människans värld. Detta kan endast vara det högsta goda eller det sedliga ändamålet och dess innehållsmomenter, opera moralia. Kunde ett tillfredställande svar icke lämnas på frågan, hvilket det goda är, på hvilket pliktfordran har afseende och som genom hennes uppfyllande vinnes af människan, så skulle plikten framstå såsom en ändamålslös fordran, hvars vikt och värde för det mänsk-

liga lifvet man icke kunde inse och förklara och som därför icke heller kunde blifva föremål för något djupare intresse från människans sida. På grund häraf måste plikten bestämmas såsom varande den sedliga funktionen, betraktad såsom en ovillkorlig fordran, hvars subjekt och förutsättning är den sedliga karaktären och dygden, hvars grund är den moraliska lagen och som leder till förverkligandet af det högsta goda och dess innehållsmomenter, opera moralia.

Men fattad såsom fordran är plikten bestämd endast till sin form eller formala bestämdhet. Det återstår oss därför ännu att bestämma hvad plikten är till sin realitet och idealitet eller till sin ontologiska och noologiska bestämdhet. Till sin ontologiska sida är plikten ett behof, ett andligt behof, ett behof hos den andliga och förnuftiga människan, något, som är behöfligt för det andliga lifvets bestånd och utveckling och genom hvars åsidosättande människan lider skada till sitt andliga och förnuftiga lif. Pliktbehofvet är ett konstant och väsentligt behof, i motsats mot den sinnliga människans behof, som äro växlande, ombytliga och tillfälliga. Den sinnliga människans behof äro tillfälliga dels med afseende på sin grund och duration och dels med afseende på det sätt, hvarpå och de medel, hvarigenom de vinna sin tillfredställelse. De sinnliga behofven hafva alla afseende på den sinnliga världen och på den sinnliga människans förhållande till henne. Därför äro de tillfälliga samt gränslösa och omåttliga såsom allt sinnligt. De sinnliga behofven äro på samma sätt, som de sinnliga fordringarna, enligt hvad vi ha sett i det föregående dels fysiska och dels aribträra; men alla ha samma karaktär af tillfällighet, af gränslöshet, af omåttlighet o. s. v. Pliktbehofvet däremot är ett behof af annat slag. Det hänför sig till den andliga och förnuftiga världen och har afseende på människans förhållande till henne. Det har således afseende på en annan och högre världsordning än den sinnliga och fysiska världens. Och det är äfven väsentligt och fullständigt bestämdt dels med afseende på sin grund och existens och dels med afseende på sättet, hvarpå det vinner sin tillfredställelse, äfvensom med af-

seende på de medel, genom hvilka det vinner sin tillfredställelse. Därigenom att pliktbehofvet är konstant och väsentligt bestämdt saknar det den relativitet och gränslöshet, som tillkomma de sinnliga behofven.

På samma sätt som pliktfordran förutsätter äfven pliktbehofvet 1) ett subjekt, för hvilket det är gifvet och som har att tillfredsställa detsamma. Detta subjekt är den sedliga karaktären. 2) förutsätter det en grund, genom hvilken det är gifvet eller från hvilken det leder sitt ursprung. Denna grund är den moraliska lagen och den värld, till hvilken människan genom den moraliska lagen träder i förhållande. 3) förutsätter det äfven ett innehåll, något, af hvilket subjektet har behof och genom hvilket behofvet tillfredsställes. Detta innehåll eller objekt kan endast vara det högsta goda och dess bestämdhet. Såsom varande sedlig karaktär har människan behof att blifva delaktig af det högsta goda och att i lifvet förverkliga det högsta goda och dess innehåll. Hon har nu behof att producera det förnuftiga, d. v. s. att åstadkomma och realisera i sin värld de sedliga produkter eller goda verk, genom hvilka det högsta goda förverkligas. På grund häraf måste plikten från ontologisk synpunkt bestämmas såsom varande ett andligt behof, hvars subjekt är den sedliga karaktären, hvars grund är den moraliska lagen och hvars innehåll eller objekt är det högsta goda och dess innehållsmomenter, opera moralia.

Från noologisk synpunkt är plikten *en moraliskt nödvändig handling,* hvarvid handling tages i inskränkt och egentlig bemärkelse och icke i vidsträckt mening såsom då vi därmed betecknade alla den sedliga funktionens former. Såsom handling är plikten en självmedveten och fri verkning och såsom verkning har handlingen sin princip i det inre lifvet och visar sitt resultat i det yttre eller lägre genom dettas förändring till öfverenstämmelse med det inre eller högre. Att plikten är en moraliskt nödvändig handling innebär, att människan *bör* eller har *absolut förbindelse* att företaga henne och att hon genom dess underlåtande gör orätt och ådrager sig moraliskt ansvar och skuld. Att plikthandlingen är nödvändig innebär, att hon

icke kan vara på något annat sätt bestämd än hon är, hvarken till sin form eller till sitt innehåll, hvarken till sitt subjekt eller till sitt objekt eller material, hvarken i anseende till tid eller rum eller i anseende till de omständigheter och förhållanden, under hvilka hon är gifven. Denna nödvändighet är af annat slag än den nödvändighet, som åtföljer det sinnliga. Den sinnliga nödvändigheten är antingen förenad med tvång, såvida den är fysisk eller psykisk eller ock är den hypotetisk och villkorlig, såvida den är formellt logisk eller sammanfaller med de sinnliga begreppens nödvändighet. Den moraliska nödvändigheten däremot är en ideell, andlig och förnuftig och därigenom absolut nödvändighet, som äfven involverar frihet, nämligen sann frihet. Slutligen är plikten *en enda sinnligt förnuftig handling, en handling i primär och individuell bemärkelse*, d. v. s. hon är hela den sedliga människan eller den sedlige anden, betraktad i ett enda odeladt moment af hans sedliga lif. Den sedliga människans tidslif är därför att betrakta såsom en enda plikthandling, såvida det ses från mångfaldens synpunkt och såsom bestämdt af sedelagen, hvilket dock icke hindrar att det för abstraktionen kan sönderläggas i en mångfald af momenter.

De momenter, som höra till plikthandlingens allmänna begrepp äro 1) ett subjekt, för hvilket hon är gifven eller som har förbindelse att företaga handlingen, hvilket subjekt är den sedliga karaktären. Den, som icke är sedlig karaktär, kan på sin höjd endast företaga s. k. legala handlingar eller handlingar, som endast förete skenet af plikt, men som icke äro verkliga plikter. 2) förutsätter plikthandlingen en absolut praktisk lag, af hvilken hon är påbjuden och befalld, samt 3) ett absolut godt, som i sina momenter af henne förverkligas. Utan ett sådant absolut godt, på hvilket den hade afseende, skulle plikten endast motvilligt och liksom genom ett våld på den mänskliga naturen kunna uppfyllas. På grund häraf måste plikten från noologisk synpunkt bestämmas såsom varande den sedliga funktionen betraktad såsom en moraliskt nödvändig handling, som utgår från den sedliga karaktären och dygden,

som är omedelbart befalld af den moraliska lagen och genom hvilken det sedligt goda och dess innehållsmomenter, opera moralia, förverkligas.

Vi komma nu till den sedliga funktionens tredje hufvudform, opus morale. Från formal synpunkt är opus morale en omedelbar sedlig produkt, något, som är åstadkommet, realiseradt och aktuellt i den sedliga människans lif och värld. De frågor, vi ha att besvara med afseende på den sedliga produkten, äro 1) hvilken är dess direkta eller omedelbara orsak; man måste fråga: produkt af hvad? 2) hvad är dess innehåll och huru är den till sitt innehåll skild från annat eller andra produkter, samt 3) hvad är dess material, hvad är det lägre, hos hvilket den är åstadkommen och genom hvilket den är märkbar och skönjbar och hvad är den sedliga produkten, sedd från materialets synpunkt eller såsom utgörande en viss förändring hos detta?

Den sedliga förmåga eller kraft, som åstadkommer sedliga produkter, är visserligen den sedliga karaktären; men sin närmaste orsak ha de sedliga produkterna i dygd och plikt, i dygdutöfning och pliktuppfyllelse. Opus morale är, såsom vi ha sett, det, som resulterar af dygd och plikt eller är dygdens och pliktens omedelbara verkan. Den konstanta viljeriktningen (dygden) framträder såsom verksamhet (plikt) och af verksamheten framgår en bestående organisk effekt eller produkt, som är opus morale. Den sedliga produkten är nu bestämd med afseende på sin orsak. — Men hvad är den sedliga produkten till sitt innehåll? Hvad inför och upprättar den sedliga människan i sin värld? Vi ha nu sett, att de sedliga produkterna resultera af dygd och plikt eller komma till stånd genom sedligt handlande. Men hvad äro de till sitt innehåll? Dygden är en konstant beskaffenhet i den sedliges vilja eller en hvilande modus hos den sedliga karaktären, och plikten är en utåt riktad verksamhet eller ett visst handlingssätt, som åstadkommer en sedlig produkt. Men hvad kommer genom denna produkt till verklighet i människans värld eller hvad är dess innehåll? Hvarje sedlig produkt innehåller det osinnliga, det förnuftiga.

Den sedlige inför och förverkligar i sin värld genom sina dygdenliga plikthandlingar det förnuftiga i alla dess af människan kända former. Opus morale är det genom det sedliga handlandet förverkligade förnuftet. Det finnes ingen sedlig handling, som icke innehåller ett moment af det förnuftiga, som genom henne blir realiseradt i människans värld. Opus morale är den sedliga funktionen betraktad hufvudsakligen med afseende på sitt innehåll, det, som verkas eller kommer till aktualitet genom funktionen. Den sedliga människan producerar det andliga, ideella eller förnuftiga i sin värld, d. v. s. hon inför i sin värld det förnuftiga, som nu blir verkligt och uppenbart genom hennes handlingar. Opus morale är följaktligen de former af det förnuftiga, som komma till aktualitet genom sedliga handlingar.

Den sedliga produkten är nu bestämd med afseende på det högre, som är hans innehåll. Men den måste äfven bestämmas med afseende på det lägre, i hvilket den framträder eller som är hans material. Det är tydligt att, då sedligheten i det hela har sinnligheten till sitt material, detsamma måste vara förhållandet äfven med afseende på opus morale eller den sedliga produkten. Opus morale är från en sida att betrakta såsom varande en viss förändring i det sinnliga materialet. Men i hvilken form af sinnligheten framträder denna förändring? Sinnligheten är gifven för människan i många, högre och lägre, mer inre och mer yttre former eller grader af aktualitet. Hvilken af dessa former är det omedelbara materialet för den sedliga produkten? Den sedliga produkten är omedelbart en förändring hos den inre sinnligheten eller hos den medvetna och fria sinnligheten och endast medelbarligen är den en förändring hos den yttre och lägre sinnligheten. Men hvari består denna förändring eller hvilken verkan åstadkommes genom dygdutöfning och pliktuppfyllelse i det sinnliga materialet? Genom den sedliga verksamheten erhåller sinnligheten närmast en viss form, hvilken form är förnuftets närvaro i sinnligheten. Sinnligheten blir konformerad till öfverenstämmelse med förnuftet, hvilken konformation, såvida den är följd af

dygd och plikt, är en sedlig produkt, ett opus morale. Vidare blir sinnligheten genom fortsatt sedligt lif mer kapabel att återge, återspegla och uppenbara det förnuftiga och att vara ett uttryck af det förnuftiga. Eller, sinnligheten blir mer lämplig att såsom organ verka för det förnuftiga och att såsom medel tjäna det förnuftiga. Genom dygd och plikt verkas en disposition eller tendens hos sinnligheten att spontant eller utan brytning och strid böja sig under förnuftet och att vara och verka i det förnuftigas tjänst. Det pliktenliga lifvet ger sinnligheten en god vana, en god böjelse och en färdighet eller fallenhet att underordna sig under förnuftet och att vara och verka såsom dess organ. Och den sinnliga viljan får en vana och tendens att verka i en viss gifven sedlig lifsriktning och att kontinuera de sedliga handlingssätt, som höra till den gifna lifsriktningen.

Den sedliga produkten är sålunda, sedd från det sinnliga materialets synpunkt, en viss förändring hos detsamma eller en viss bestämdhet af de sinnliga krafterna, hvilken bestämdhet kan på olika sätt uttryckas, allt efter som den ses från olika synpukter. Den sedliga produkten kan sålunda betraktas dels från objektiv eller ontologisk synpunkt, i hvilket fall den är den form eller bestämdhet af det förnuftiga, som har blifvit förverkligad genom sedligt handlande, och dels från subjektiv eller antropologisk synpunkt, i hvilket fall den är den förändring och bestämdhet af sinnligheten, som har framgått såsom följd af dygd och plikt och som förnuftet för sin aktualitet fordrar. På grund af vår nu gjorda utredning bestämma vi opus morale från formal synpunkt såsom varande den sedliga funktionen betraktad såsom den omedelbara produkt af dygd och plikt, genom hvilken förnuftet har blifvit förverkligadt i sinnligheten och sinnligheten förändrad och bestämd såsom förnuftet för sin aktualitet fordrar.

Från real synpunkt är opus morale ett sedligt godt verk och från ideal synpunkt en sedlig gärning. Det goda verket eller den förnuftiga gärningen är den sedliga funktionen eller handlingen såsom quiesçerad. Det är tydligt, att, hvad som

här ofvan har blifvit sagdt om opus morale såsom sedlig produkt, äfven äger sin giltighet och tillämplighet med afseende på opus morale, betraktadt såsom sedligt godt verk och såsom förnuftig gärning. Allt osinnligt och förnuftigt, som är infördt och förverkligadt i sinnligheten genom pliktenligt handlande, är ett sedligt godt verk eller en god gärning. Och all genom fri sedlig verksamhet gifven förändring af sinnligheten, så att den blifvit kapabel att tjäna förnuftet och erhållit en tendens, vana och färdighet att iterera de handlingar, som höra till en viss gifven sedlig lifsriktning, är likaledes ett sedligt godt verk eller en förnuftig och god gärning i etisk bemärkelse. Det goda verket och den sedliga gärningen äro skilda från plikten, som är självfva actio eller ett faciendum, något, som bör göras, under det att de förra äro ett actum eller ett faktum i sedlig bemärkelse, d. v. s. ett realiseradt och för sig bestående moraliskt godt, som äfven är moment af det högsta godas totalitet. Från det högsta goda åter är det goda verket och den sedliga gärningen skilda därigenom, att det förra är den sedlige anden betraktad såsom organisk och total enhet och såsom det, som bör åsyftas och förverkligas, under det att de senare äro de momenter af det sedliga ändamålet, som genom dygd och plikt ha blifvit förverkligade och som tänkas bestå för sig självfva såsom aktuella enheter. På grund häraf bestämma vi opus morale från real och ideal synpunkt såsom varande den sedliga funktionen, betraktad som ett sedligt godt verk eller en förnuftig gärning, som omedelbart följer af dygd och plikt och genom hvilken det förnuftiga har blifvit förverkligadt i det sinnliga och det sinnliga har blifvit förändradt och bestämdt såsom förnuftet för sin aktualitet fordrar.

Det återstår oss nu att göra en fullständigare framställning af de etiska hufvudbegreppen. Vi skola först betrakta den sedliga karaktären och dygden; därefter den moraliska lagen och plikten och slutligen det högsta goda och opera moralia.

Om den sedliga karaktären.

Vi ha i det föregående sett, hvilket sammanhang, som de etiska hufvudbestämningarna ha med sedlighetens formalprincip eller den rena, allmänna och obestämda sinnliga förnuftigheten. Alla etiska bestämningar äro den sinnliga förnuftighetens former, d. v. s. de äro den sinnliga förnuftigheten bestämd på vissa sätt och med bortseende ifrån hvad den är i öfrigt. Alla momenter af det sedliga lifvet förhålla sig till den rena eller obestämda sinnliga förnuftigheten, på samma sätt som allt varande förhåller sig till det rena eller obestämda lifvet eller självmedvetandet. Allt varande är nämligen dess närmare bestämda former. Inom sedlighetens värld finnes ingenting, som icke är form af den sinnliga förnuftigheten, på samma sätt som inom förståndets värld, allt är form af det rena förståndet eller tänkandet, eller på samma sätt som inom rummets värld allt är form af det rena rummet. Med form förstår man dels ett generellt, tänkt i förhållande till ett speciellt eller konkret såsom varande dess innehåll, och dels det sätt, hvarpå någonting i det hela, äfven ett individuellt väsen, är bestämdt, utan att detta nödvändigt tänkes vara ett generellt eller abstrakt. I denna bemärkelse kallas äfven Guds idéer det gudomliga förnuftets (individuella) former.

Men den sinnliga förnuftigheten är icke för sig själf bestående och verklig. Den hänför sig till ett konkret väsen, människan, eller den är den sedlige anden med bortseende ifrån hans konkreta innehållsbestämdhet. Fattad in concreto är den sinnliga förnuftigheten den sedlige anden såsom lefvande ett aktuellt sinnligt förnuftigt lif eller såsom handlande sinnligt förnuftigt. Därför kan den sinnliga förnuftigheten äfven betraktas dels såsom organisk enhet och förmåga och dels såsom organiskt moment, såsom yttring eller funktion. Och enheten eller förmågan är, såsom vi ha sett, dels subjekt och grund för det sedliga lifvet, sedlig karaktär, dels lag för lif-

vet,' sedelag, och dels det hela, som bör förverkligas genom lifvets utveckling, det högsta goda. Dessa trenne former måste vara samma sak eller samma organiska väsen, sedd från olika synpunkter. Ty vore grunden för det verksamma lifvet ett annat än väsendet självt, så vore dess verksamhet mekanisk, emedan den vore kauserad af ett annat och yttre och den kunde då icke heller vara relativt själständig och fri. Endast den verksamhet, som har sin princip i det verksamma väsendet självt, kan vara en organisk verksamhet eller en självutveckling och endast den verksamhet, som innebär en verklig självutveckling kan vara fri. Vore verksamhetens lag åter ett annat än det verksamma väsendet självt, så vore verksamheten heteronomisk, emedan den icke vore sin egen lag och den kunde icke heller då vara relativt självständig eller fri. Och vore slutligen verksamhetens ändamål ett annat än det verksamma väsendet självt i dess egentliga och sanna bestämdhet, så skulle detta innebära att verksamheten ledde till väsendets egen upplösning och förstöring, emedan det nu måste förlora sitt eget väsen och öfvergå till ett annat. Verksamhetens grund, lag och ändamål äro följaktligen det verksamma väsendets egen organiska enhet, betraktad i olika afseenden och detsamma måste följaktligen äfven vara förhållandet med den sedliga verksamheten.

Efter dessa allmänna anmärkningar öfvergå vi till läran om den sedliga karaktären. Hvad förstår man med karaktär i allmänhet? Med karaktär i allmänhet förstår man 1) det fria och medvetna hos människan i motsats mot naturell, som är det ofria och omedvetna eller det, som endast är material för friheten och som således endast medelbarligen kan af den fria viljan modifieras och bestämmas. Och då karaktären är det fria, så är den äfven det, som är produkt af människans egen fria självbestämning, hvad hon är genom egen åtgärd, genom egna föresatser och beslut och genom eget arbete, i motsats mot det medfödda eller hvad hon är af naturen och genom yttre tillskyndelser. I motsats häremot talar man visserligen om folkkaraktären och menar därmed ett folks egendomliga

naturtypus eller dess medlemmars omedvetna och ofria bestämdhet. Men detta uttryck är oegentligt. Rättare säger man folklynne, folkegendomlighet, nationell naturbestämdhet, hvarmed förstås den omedvetna och ofria gemensamheten hos ett folks individuella medlemmar.

Men vidare betyder karaktär icke blott det fria i motsats mot det ofria och det, som har resulterat af frihet i motsats mot det medfödda och ofritt förvärfvade, utan karaktär betyder ock 2) det af förståndets regler och grundsatser bundna, det konsekventa och planmässiga lifvet, som har enhet och sammanhang eller allmängiltig och nödvändig form och som därför kan af andra på förhand vetas och beräknas, i motsats mot det regellösa och godtyckliga lifvet, som är ombytligt och växlande. Den, som är karaktär, iakttager själfbehärskning med afseende på det lägre, så att det ordnas efter ett system af allmängiltiga grunder, i motsats mot den karaktärslöse, som bestämmes af subjektiva tycken eller af lägre och yttre incitamenter och hvilkens lif därför saknar fasthet och stadga.

Vi ha nu bestämt hvad karaktären är i allmän och formell bemärkelse. Men hvad är karaktären i reell bemärkelse eller hvad är god och sedlig karaktär? God eller sedlig karaktär är människan, såvida hennes lif bestämmes af konstanta sedliga bestämningsgrunder eller af en högsta bestämningsgrund, som är sedlighetens idé och af lägre bestämningsgrunder, som följa af den högsta. Vi ha sålunda äfven nu blifvit förda till det begrepp om den sedliga karaktären, som i det föregående har blifvit angifvet.

Den sedliga karaktären ha vi att betrakta dels logiskt och dels metafysiskt, hvarför vi äfven tillägga honom dels logiska och dels metafysiska attributer. De logiska attributerna uttrycka hvad den sedliga karaktären är, när han betraktas inom sig själf. De metafysiska attributerna åter uttrycka hvad han är i förhållande till annat. De logiska attributerna äro dels formala och dels materiala. De formala attributerna uttrycka vissa allmänna fordringar, som den sedliga karaktären har att motsvara men utan att genom dem ännu är angifvet, hvilket

innehåll karaktären måste hafva för att kunna motsvara dessa fordringar. De materiala attributerna däremot angifva det innehåll, som motsvara de formala attributernas fordringar. De materiala attributerna äro dels reala eller ontologiska, såvida innehållet betraktas endast såsom förnummet eller varande och dels ideala eller noologiska, såvida innehållet betraktas såsom personligt eller såsom varande själfmedvetande och vilja.

De formala attributerna kallas äfven oändlighetsattributer och oändligheten kan betraktas dels ad extra och dels ad intra. Den sedliga karaktären är till sin form

1) Själfständig eller absolut. Han är verklig genom sig själf och icke endast genom annat. Han är icke beroende af annat och yttre. Han beror endast af sig själf och af sitt eget innehåll. Eller den sedliga karaktärens lif är själfständigt, emedan det utvecklar sig ur sig självt, enligt sig självt och till sig självt, såsom Stoikerna sade om den vise. Den sedliga karaktären är sin egen grund, sin egen lag och sitt eget ändamål.

Den sedliga karaktärens själfständighet är

a) negativ: han är oberoende af det sinnliga i den meningen, att han icke behöfver det såsom ändamål eller såsom högsta bestämningsgrund. Det sinnliga är endast medel och material för hans lif. Den sedliga karaktären kan vara oberoende af det sinnliga, emedan han har konkret verklighet och bestämdhet genom sig själf såsom blott förnuftig. Därför beröres han icke heller af det sinnligas förgängelse och växling. Den sedliga karaktärens själfständighet med afseende på det sinnliga kallas *ἀπαθία*. Denna apathi är det negativa uttrycket af själfständigheten eller är följd af själfständigheten. Det sinnliga är icke det, för hvars skull den sedlige bestämmer sig eller det, för hvars skull han lefver och verkar. Han kan i detta afseende undvara det sinnliga och därför har den sedliga karaktären bestämningen *ἀπαθία*. Det sinnliga ger den sedlige endast anledning eller aumaning till ett visst handlingssätt eller väcker honom till uppmärksamhet på något, som

är behöfligt såsom medel för det förnuftiga; men det egentliga motivet för handlandet eller grunden för detsamma hämtar han icke från sinnligheten utan från förnuftet.

b) positiv. Den sedliga karaktären beror af sig själf, af sitt eget förnuftiga innehåll. Han har i förnuftet såväl grunden som lagen och ändamålet för sitt lif och icke i sinnligheten. De negativa moralsystemerna ha icke kunnat tillägga den sedliga karaktären någon positiv själfständighet utan endast en negativ, emedan sedligheten af dem fattades såsom endast varande en strid mot det sinnliga för att negera detsamma.

Hvad förutsättes för möjligheten af den sedliga karaktärens själfständighet både i negativ och positiv bemärkelse? För denna möjlighet förutsättes, att den sedliga karaktären har mångfald, konkretion och individualitet, genom sig själf eller genom sin egen förnuftighet och icke uteslutande genom det sinnliga, så att han för detta endast utgjorde en form. Det, som i sig självt endast vore en form, kunde omöjligen tänkas äga själfständighet i förhållande till den konkreta verklighet, som utgjorde dess innehåll. Och för att den sedliga karaktären skall kunna vara konkret bestämd såsom förnuftig förutsättes, att han har sitt sanna väsen i Gud såsom hans idé eller bestämning. I Guds värld, i idéernas eviga värld, finnes nämligen ingenting, som är abstrakt eller som vore blott form.

2) enhet i mångfald och fullständig enhet i mångfald eller harmoni och samstämmighet. Den sedliges lif är ett harmoniskt och samstämmigt lif. Sinnligheten är samstämmig, så vidt möjligt är, inom sig själf och med förnuftet och den sedlige är i samstämmighet och harmoni med andra förnuftiga väsenden och med Gud. Men huru kan den sedliga karaktären äga attributet harmoni och samstämmighet, då han tillika är sinnlig och lefver och verkar i en sinnlig värld? Detta blifver möjligt därigenom, att sinnligheten endast är fenomen af förnuftet och dess innehåll såsom det egentliga väsendet. Sinnligheten och förnuftet äro i sig själfva eller substantialiteter

samma art af verklighet och därför kunna dej harmoniera. Vore sinnligheten däremot i sig själf en annan art af vara än förnuftet, så kunde de omöjligen tänkas harmoniera och någon samstämmighet kunde då icke finnas i den sedliga människans lif. Sinnligheten skulle då verka störande på förnuftet och förnuftet på sinnligheten och denna konflikt och strid kunde aldrig tänkas upphöra. Men nu är sinnligheten endast ett fenomen för oss af det förnuftiga, d. v. s. en form eller ett sätt, hvarpå förnuftet visar sig för oss såsom ofullkomligt förnimmande. Och därför kan harmoni och samstämmighet äga rum i den sedliga människans lif, oaktadt sinnlighetens relativa motsats mot förnuftet.

Den sedliga karaktärens harmoni och samstämmighet motsvara hvad Plato kallade *σωφροσύνη*. För Plato själf var *σωφροσύνη* visserligen en dygd, men man kan ock se *σωφροσύνη* såsom varande ett attribut hos den sedliga karaktären. Vidare fattade Plato *σωφροσύνη* såsom blott tillhörande den lägre naturen hos människan, *ἐπιθυμίαι*, men rätteligen bör den ses såsom uttryckande harmoni i människans lif i det hela. Den sedlige söker vinna harmoni inom alla områden, harmoni i sinnligheten och i sin fenomenvärld, harmoni mellan sinnligheten och förnuftet samt harmoni i sitt förhållande till andra förnuftiga väsenden och till Gud. Och om sinnligheten ställer sig i vägen för denna harmoni eller visar sig vara oförenlig med densamma, så uppoffras den såsom varande indifferent och värdelös i moraliskt afseende. Den ena sedliga människan kan handla på ett sätt och den andra på ett annat, men hvar och en är dock vis och förnuftig och vinner harmoni och samstämmighet, såvida syftet är att göra gällande i lifvet det förnuftiga eller såvida högsta motivet för handlandet är förnuftet.

Då harmoni äger rum mellan sinnligheten och förnuftet, så är äfven sedlig kultur möjlig, emedan intet väsentligt moment, som hör till människans bestämdhet, nu behöfver negeras, och emedan sinnlighetens hela karaktär är att vara bildbar. Sedlig kultur är de sinnliga krafternas fria utbildning

till villkor och förutsättning för aktualisationen af förnuftet i alla dess former. Vore icke sinnligheten i harmoni med förnuftet, på samma sätt som fenomenet är harmoniskt med väsendet, så vore ingen sedlig kultur och ingen positiv sedelära möjliga.

Genom dessa båda formella attributer, självständighet och harmoni, blir äfven skönhet i sedlig bemärkelse möjlig. Skönheten är i allmänhet det osinnliga och förnuftiga, betraktadt med afseende på sin form och med bortseende från dess innehåll. Skönheten är ett rationellt begrepp eller är ett osinnligt och förnuftigt, såvida man endast afser dess formala bestämdhet. Det sköna i och för sig har ingen sinnlighet eller sinnlig bestämdhet. Det är blott det sköna i och för oss, som är enhet af sinnlighet och förnuft, af form och innehåll, af idé och bild. Men äfven det, som i och för oss är skönt, är icke det sinnliga såsom sådant utan det förnuftiga såsom närvarande i det sinnliga. Det sinnliga är endast skönhetsvillkor, skönhetsmaterial eller underlag och medel för skönhetens aktuella framträdande.

Äfven den sedlige anden är skön, emedan han är förnuftig och emedan han har det förnuftigas form, form af yttre och inre oändlighet, form af självständighet samt af harmoni och samstämmighet. Den sedlige anden är sublim, sedligt sublim, emedan han har den yttre oändlighetens form, form af självständighet eller absoluthet. Den sedliga karaktärens egenskap att vara oberoende af det sinnliga, självständig i förhållande till detsamma, öfverordnad och upphöjd öfver detsamma, är hans sedliga sublimitet. Det sublima är nämligen det höga, det majestätiska, det, som är öfverordnadt öfver allt annat såsom varande ett lägre och underordnadt, det i jämförelse med hvilket allt annat är ringa och obetydligt. Därför är den sedlige anden sedligt sublim, då han låter det sinnliga lifvet gå under för det förnuftiga lifvets skull. Den som mister sitt lif för min skull, han skall vinna det, nämligen det andliga och eviga lifvet, heter det.

Den sedliga karaktären är äfven skön i inskränkt bemärkelse, emedan han inom sig är harmonisk och samstämmig. Med den sedliga karaktärens harmoni förstår man icke förnuftets harmoni inom sig utan sinnlighetens harmoni inom sig och med förnuftet. Det förnuftigas harmoni inom sig självt innebär intet praktiskt förhållande. Hos den sedlige anden finnes en oändlig mångfald sammansluten till ett enda harmoniskt och samstämmigt helt. Den sedliges lif företer inga störande motsatser, ingen söndring och strid, utan allt är hos honom ett enda helgjutet och harmoniskt helt. Detta är sedlig skönhet i inskränkt bemärkelse. Under det att det sedliga lifvet är ett formfulländadt, harmoniskt och därigenom skönt lif, så är det osedliga lifvet däremot ett osként lif, det fula, det vidriga, som sårar den sedliga känslan.

Det kroppsliga och fysiska uttrycket af den sedliga skönheten kallas dignitas och venustas. Dignitas är värdighet och venustas är grace. Bådas förening kallas sedligt majestät. Den sedlige är konung och majestät inom sedlighetens värld, huru ringa och obetydlig han än i öfrigt må vara inom samhället. Han är konung och majestät, emedan det är det förnuftiga och gudomliga, som lefver och verkar i och genom honom och emedan han är medlem af en förnuftig värld, för hvilken det sinnliga endast är medel. Det förnuftiga lifvet har verkningar äfven inom det lägre och kroppsliga. Det ger sin form äfven åt det kroppsliga, emedan det blir upptaget och verkar i det förnuftigas tjänst. Däraf dignitas och venustas och deras enhet, sedligt majestät.

Af attributet självständighet, som vi ha sett tillkomma den sedliga karaktären, följer, att vår sedelära är rationell, icke evdemonistisk, ty genom detta attribut är uttryckt artskillnaden mellan det sinnliga och förnuftiga. Den evdemonistiska sedeläran däremot låter sinnligheten och förnuftet endast vara graduellt skilda. Och däraf att den sedliga karaktären har attributet fullständig enhet i mångfald eller harmoni och samstämmighet, följer, att vår sedelära är positiv, icke negativ eller att vi framställa en positiv etisk åsikt. Den negativa sedeläran

däremot kan icke fatta sinnligheten såsom varande harmonisk och samstämmig med förnuftet, hvarför den också måste låta den praktiska verksamheten uteslutande gå ut på att negera och utplåna sinnligheten såsom varande oförenlig med förnuftet. Den negativa sedeläran grundar sig på en oriktig uppfattning af sinnligheten, dess betydelse och förhållande till förnuftet. Sinnligheten har uppfattats såsom antingen utgörande negation af förnuftet. Så enligt de panteistiska systemerna; eller ock såsom varande på mekaniskt sätt förbunden med förnuftet. Så t. ex. enligt Kant.

Den sedliga karaktärens reala attributer äro:

1) fasthet och ståndaktighet eller constantia och oföränderlighet. I dessa attributer ingå icke omedelbart, att de ha sedlig betydelse, men det är tydligt, att de så måste fattas, när de tilläggas den sedliga karaktären. Sedlig karaktärsfasthet innebär, att den sedliga karaktären fasthåller förnuftet eller sedlighetens idé såsom högsta bestämningsgrund och detta under alla lifvets förhållanden och att han icke låter något annat motiv vara koordineradt med detta. Att han är ståndaktig åter innebär, att han in concreto står under förnuftets ledning och att han af inga sinnlighetens lockelser och frestelser, huru svåra de än må vara, låter draga sig ifrån förnuftet. Den princip under hvars ledning den sedlige står, är alltid densamma och därför är hans lif icke vacklande utan fast och ståndaktigt, sammanhängande och konsekvent. Stoikerna lade synnerlig vikt därpå, att den vise borde handla konsekvent.

Grunden till den sedliga karaktärens fasthet och ståndaktighet är, att han är en substantiell verklighet eller att han är upphöjd öfver både rummet och tiden. Den sedliga karaktären är ande och kraft och därför är han upphöjd öfver rum, tid, materialitet och växling. Det är endast andens yttringar, som falla i tiden och äro föränderliga, men anden själf däremot, som är princip till dessa yttringar, är icke i tiden.

2) styrka och energi. Dessa attributer motsvara *ἀνδρεῖα* hos Plato. Med dessa attributer betecknas, att den sedlige anden är öfver allt närvarande i sin sinnlighet och i sin värld

och bestämmer allt såsom idén fordrar, så att ingenting, som kan hafva sedlig betydelse, blir af idén obestämdt. Men i sinnevärlden finnas äfven hinder af mångahanda slag, som göra det för den sedlige omöjligt att utföra sina sedliga beslut och afsikter. Det står icke alltid i den sedliges makt att aflägsna dessa hinder. Men i sådant fall har den sedlige icke heller någon förbindelse att göra sig af dessa hinder oberoende. Den sedliges makt med afseende på realisationen i det lägre och yttre af den sedliga idén har en viss begränsning. Stoikerna sade med afseende härpå, att den vise har ingen vilja i hvad som icke af honom beror. Det sedliga idealet kan icke fullständigt realiseras i vår sinnliga värld. Men detta innebär dock ingen minskning i den sedliges värde. För idealets fullständiga realisation förutsättes en fullkomlig och idealisk värld. I en idealisk värld är det goda verkligt redan därmed att det är åsyftadt. Någon motsats mellan beslut och utförande finnes icke i en idealisk värld. I en idealisk värld är det goda verkligt utan successiv determination genom ett lägre och yttre. I en sådan värld har sedligheten icke form af verksamhet och därför finnes här icke heller något material, genom hvars förändring ett högre aktualiseras. Endast ett i och för sig självt verksamt väsen kan hafva ett föränderligt material för sitt lif. Men i en idealisk värld, där det sedliga ändamålet är fullt uppnådt, är människan icke vidare verksam. Detta är förhållandet med människan, då den högsta lifsformen, härlighetens rike i himmelen, har kommit till aktualitet för henne.

Styrka och energi uttrycka, att den sedliga karaktären är ett organiskt helt, en sedlig organism. Karaktären ses här såsom en makt, som är enhet och allhet af makter eller af lefvande krafter. Den sedlige anden är en ideell och lefvande kraft, som är närvarande och verkar i en mångfald af andra lefvande krafter och bestämmer dem till sina organer utan att därmed deras självständighet upphäfves. Genom dessa lefvande krafter utför den sedlige anden sina goda afsikter i sin värld. Den sedlige anden är en organiserande makt, som inför ordning och organisation i sin värld. Det finnes intet moment af

den sinnliga världen, i hvilket anden icke är närvarande, emedan världen är andens innehåll. Detta allt betecknas med den sedliga karaktärens styrka och energi.

Såsom följd af den sedliga karaktärens formella bestämdhet tillade vi honom antropologiska attributet skönhet. Såsom följd af hans reala eller ontologiska bestämdhet tillägga vi honom antropologiska attributet sanning. Hvad betyder sanning i allmänhet och hvilken betydelse har denna bestämning särskildt, då den tillägges den sedliga karaktären?

Vi skola först angifva vissa felaktiga betydelser, som man har fäst vid uttrycket sanning. För det första kan sanning icke betyda förnimmelsens öfverensstämmelse med det förnumna eller med de yttre tingen, fattade såsom fallande utom förnimmelserna. Någon öfverensstämmelse kan här tydligen icke ega rum mellan förnimmelserna och deras föremål. Att två öfverenstämma betyder, att de likna hvarandra. Men förnimmelserna, som äro i vårt medvetande, kunna icke i något afseende likna ting, som falla utom medvetandet. Detta skulle ju innebära, att förnimmelserna vore vare sig kalla eller varma, mjuka eller hårda, torra eller våta, lätta eller tunga o. s. v. såsom tingen, ty endast i detta fall liknade de hvarandra. Men en sådan likhet eller öfverensstämmelse är tydligen orimlig. Förnimmelserna och det varande hafva här ingenting med hvarandra gemensamt och kunna därför icke stå i något förhållande till hvarandra och följaktligen icke heller i det förhållande, att de öfverensstämma, som är ett species af förhållande.

För det andra kan sanning icke heller betyda, att de medelbara förnimmelser, som vi kalla egentliga kunskaper, öfverensstämma med våra omedelbara förnimmelser af föremålen eller med våra varseblifningar och åskådningar. Detta skulle innebära, att förståndets förnimmelser borde öfverensstämma med varseblifningar för att vara sanna eller att den sinnliga åskådningen utgjorde måttet för begreppets giltighet och sanning. Men äfven denna åsikt är orimlig och förkastlig. Den förra åsikten var realistisk; den senare åter är sensualistisk. Enligt denna åsikt skulle det högre öfverensstämma med det

lägre. Det klara, väsentliga och konstanta skulle här öfverensstämma med det dunkla, tillfälliga och växlande, hvilket är orimligt. Astronomens vetenskapliga uppfattning af himlahvalfvet borde enligt denna åsikt ölverensstämma med de varseblifningar af detsamma, som äfven kunna egas af eskimåen eller vilden.

Men hvilket är det positiva svar, vi ha att lämna på den uppkastade frågan, hvad är sanning? Sanning är förnimmelsens öfverensstämmelse eller identitet med sitt eget innehåll, med sin egen väsentliga bestämdhet. Det formella kriteriet på en förnimmelses sanning är, att den är motsägelselös och därigenom nödvändig. Sanning är tankens identitet med det tänkta, vetandets identitet med det, som vetes, begreppets identitet med det begripna. Sanning är sålunda enhet af vara och veta. Sanning har dels en objektiv sida; den är ett egentligt varande och dels en subjektiv sida; den är en fullkomlig förnimmelse, som är identisk med det varande. Sanning innebär, att ett varande bestämmer förståndet och af detta förnimmes såsom det i sig själft är.

Nu har äfven sedliga karaktären bestämningen sanning. Han är ett ursprungligt och egentligt varande, ett väsen i egentlig mening och såvida han nu betraktas från ontologisk synpunkt och såsom bestämmande förståndet, så har han bestämningen sanning. Det varande i egentlig mening är ande, jag eller personlighet. Därför är personen äfven det sanna eller sanning. Den sinnliga verkligheten däremot, som endast är fenomen af de förnuftiga väsendena, är det relativt osanna. Det sedliga lifvet är ett egentligt och sannt lif, i motsats mot det sinnliga och osedliga lifvet, som är ett osannt och falskt lif, ett lif, som saknar egentlig väsenhet och substantialitet. Äfven i det sinnliga och osedliga lifvet är visserligen förnuftet aktuellt till en viss grad; men förnuftet är dock icke här det bestämmande utan endast det sinnliga. Af den sedliga karaktärens ontologiska bestämdhet följer sålunda antropologiska attributet sanning, liksom af hans formella bestämdhet följer

antropologiska attributet skönhet. Någon motsats eger icke heller rum mellan det varande och förnimmelsen, såvida förnimmelsen är fullkomlig till formen, d. v. s. med afseende på sättet, hvarpå hon är förnummen. Den fullkomliga förnimmelsen är nämligen med sitt objekt identisk. Endast om förnimmelsen är ofullkomlig till formen, utgör hon en motsats mot det varande, hvilken motsats är så mycket större, ju ofullkomligare förnimmelsen är.

Den sedliga karaktärens ideala eller noologiska attributer äro:

1) klarhet, claritas, claritudo eller besinning och precision. Klarheten såsom logiskt attribut är inåt riktad i motsats mot klarhet såsom metafysiskt attribut, som är utåt vänd eller riktad. Klarhet motsvarar hvad Plato kallade *φρόνησις* eller *σοφία*. Klarhet innebär, att den sedliga karaktären handlar efter ett system af begrepp om det sedliga ändamålet och dess innehåll. Motsatsen är ett handlande af tanklöshet, af inlärd slentrian eller af auktoritet. Detta motsvarar hvad Plato kallade ofilosofisk dygd, d. v. s. ett handlande, som till utseendet liknar dygd, men som dock icke är verklig dygd, emedan det icke bestämmes af vetande och insikt. Om man endast handlar af auktoritet utan klar insikt om de grunder, efter hvilka man bör handla, så saknar handlandet moraliskt värde. Men vissa människor kunna stå på så lågt utvecklingsstadium, att de icke äga möjlighet att handla efter klart insedda grunder och så länge är det rätt, att de följa auktoritet. Detta är barnets ståndpunkt i sedligt afseende. Barnet lyder till en början föräldrars och ledares vilja och befallningar utan att det ännu vet, hvarför det så gör. Så kunna ock medlemmar af ett helt folk stå på det utvecklingsstadium, att de handla efter auktoritet. De handla efter exempel och föredömen, efter yttre bud och befallningar, efter positiva och statutariska föreskrifter. Medlemmar af ett sådant folk stå på den bildningsgrad, som motsvarar barnets. De handla icke efter klart insedda grunder utan endast efter yttre grunder, med afseende på hvilka man icke är fullt fri och själfständig.

Jämte klarhet tillägga vi den sedliga karaktären äfven bestämningen precision. Klarhet och precision hos den sedliga karaktären motsvara klarhet och tydlighet såsom bestämningar i begreppets definition. Klarhet innebär, att den sedlige i det hela är medveten om skillnaden mellan sedligt och osedligt lif, mellan sedliga och osedliga bestämningsgrunder, så att han icke förväxlar dem med hvarandra. Precisionen åter innebär, att den sedlige klart urskiljer innehållsmomenterna i det sedliga lifvet och distingverar dem från hvarandra och från det osedliga lifvets innehållsmomenter. Den sedlige är sålunda ända in concreto medveten om motsatsen mellan sedligt och osedligt lif.

Klarheten hos den sedliga karaktären har icke teoretisk utan praktisk betydelse. Klarhet i teoretisk eller logisk mening innebär, att man fullkomligt uppfattar sammanhanget mellan det logiska subjektet och dess begreppsbestämningar eller mellan grund och följd i logisk mening. Klarheten har hos den sedliga karaktären praktisk och moralisk betydelse och denna klarhet är konkretare än den teoretiska klarheten. Denna klarhet behöfver icke nödvändigt ha begreppets form. Så är det äfven med den tydlighet, som ligger i den sedliga precisionen. Denna tydlighet är mer konkret och behöfver icke nödvändigt ha begreppets form. Den förekommer i många grader äfven hos den förnuftiga föreställningen. Dock har klarheten äfven i praktiskt afseende en viss gräns hos människan, på grund af hennes ofullkomlighet, på samma sätt som förhållandet är i teoretiskt afseende. Men ju mer människan utvecklar sig i andligt och moraliskt afseende och ju längre hon fortgår i sedligt lif, desto högre klarhet vinner hon äfven om hvad som i praktiskt afseende är rätt och desto mindre utsättes hon för faran att begå misstag i praktiskt afseende. Den sedliga karaktären kan mer och mer fullkomnas. Äfven i det sedliga kan människan vinna öfning, utbildning och färdighet. Liksom människan i sinnligt afseende kan vinna öfning och färdighet i att träffa det ändamålsenliga och riktiga inom en viss inslagen lifsriktning, så förhåller det sig äfven i andligt och moraliskt afse-

ende. Äfven här kan människan vinna öfning och utbildning. Öfning, odling och kultur äro äfven i sedligt afseende af stor vikt och betydelse. Ingen kommer till sedlig fullkomning i ett enda slag eller genom ett blott momentant lif. Därtill fordras en successiv fortgång genom en mångfald af grader. I början af sedligt lif är människan ovan, osäker och vacklande, men ju mer oafbrutet hon fortgår i sedligt lif, desto större säkerhet vinner hon samt desto större klarhet och precision.

Vi sade, att äfven den sedliga klarheten har en viss gräns hos människan. Därför frågas: hvad vidtager bortom den gräns där klarheten slutar? Eller, hvarmed ersättes den bristande klarheten? Det moraliska medvetandet framträder under många former eller grader. Det dunklare moraliska medvetandet vidtager, där det klara medvetandet slutar. Då det moraliska medvetandet icke längre har begreppets form, så framträder det såsom förnuftig föreställning och äfven här finnas olika grader af klarhet. Och nedom föreställningens sfär vidtager den moraliska känslan och samvetet. Det är genom moralisk känsla och samvete, som klarheten suppleras i praktiskt afseende. Samvetet är det dunklare, men innehållsrikare moraliska medvetandet. Genom moralisk känsla och samvete vinner det sedliga lifvet icke blott klarhet utan äfven precision och detta jämväl in concreto och in individuo.

I det nämnda afseendet kan den vise jämföras med en konstnär. Hos konstnären verkar teorien mer negativt och begränsande, under det att geniet åter verkar mer positivt och skapande. I det allmänna bestämmes konstnären af vissa skönhetsgrundsatser. Men då dessa skönhetsgrundsatser äro abstrakta, så äro de otillräckliga att bestämma och leda hans konstnärsverksamhet i det hela. Därför följer konstnären i det speciella och enskilda sitt geni, sin individuella konstnärsbegåfning. I det allmänna följer han begrepp och skönhetsregler, men i det konkreta bestämmes han af sitt skönhetssinne, af sin skönhetskänsla, af sin estetiska smak. Och på samma sätt förhåller det sig äfven med den vise. Vis är blott den, som är sedlig. Den osedlige är ovis, huru klok och skarpsin-

nig han än i öfrigt må vara i det sinnliga och världsliga. Äfven den vise bestämmes inom ett område af ett system af begrepp eller sedliga grundsatser. Men dessa äro abstrakta och öfvervägande negativa och därför är hans verksamhet genom dem hufvudsakligen begränsad. Men inom de gränser, som äro satta genom de abstrakta sedlighetsgrundsatserna, följer den vise sin sedliga känsla, sin känsla af det rätta. Han följer nu sin sedliga och individuella takt eller sitt rättssinne och nu träffar han det rätta äfven i det speciella, konkreta och individuella. Hade den vise endast förstånd och förståndsgrundsatser, så stode han utan ledning i det konkreta. Förståndet tränger hos människan aldrig ned till det konkreta och individuella.

Förstånd och förståndsgrundsatser äro otillräckliga för att föra människan till sedlig fullkomlighet. Huru kan det inses, att det fordras mer än förstånd och allmänna grundsatser för att människan skall komma till sedlig fullkomlighet? De allmänna grundsatserna angifva 1) endast en sfär, inom hvilken en mångfald af möjliga sedliga handlingar är gifven, men grundsatsen bestämmer ingenting, om hvilken af de möjliga handlingarna det är, som i hvarje enskildt fall är den rätta och som därför bör företagas. Det är den konkreta moraliska ideen, som afgör detta. Men då måste den sedliga ideen vara gifven för människan under konkret form, icke endast såsom abstrakt grundsats och regel. Den konkreta sedliga ideen måste vara gifven för människan under form af känsla, instinkt och samvete, så vida hon i hvarje enskildt fall skall träffa den verkligt sedliga handlingen bland alla dem, som synas vara möjliga inom den sfär, som är satt genom den allmänna regeln. Den allmänna regeln är hufvudsakligen negativ och därför människans verksamhet förnämligast begränsande. Men den konkreta ideen däremot, som verkar genom människans känsla, är positivt bestämmande. Regeln är negativ i den meningen, att ingen handling får företagas, som faller utom den sfär, som genom densamma är gifven. I öfrigt kan regeln vara en positiv regel och grundsats. En måttlighetsgrundsats t. ex. är

negativ i förhållande till alla de handlingar, som icke höra till måttlighet. Dessa handlingar äro därför förbjudna.

Vidare 2) kunna allmänna regler och grundsatser på olika sätt i det enskilda fallet tillämpas och utföras. Regeln är obestämd med afseende på sättet, hvarpå den i det enskilda fallet skall utföras. Därför måste människan ega känsla och instinkt och hjärta eller, metaforiskt uttryckt, sinne för det praktiskt rätta för att vara fullständigt bestämd vid utförandet i det enskilda fallet af den allmänna regeln.

Slutligen 3) är den sollicitation, som grundsatsen såsom abstrakt utöfvar på människan i det hela, alltför otillräcklig och svag för att människan endast därigenom skall finna sig dragen och bestämd att följa honom. Det är förnuftet under form af känsla, som mäktigare inciterar och drifver människan att följa de allmänna sedlighetsgrundsatserna. Det faller sig lättare för människan att göra sin plikt, om hon äfven understödjes af känsla och instinkt eller af kärlek till det rätta. Känsla och böjelse mana nu till samma handling, som den abstrakta grundsatsen och därför kan människan handla utan brytning och strid. Någon konflikt äger nu icke rum mellan böjelse och plikt eller mellan det lägre och det högre hos människan.

Vi ha nu sett, att förståndet ensamt är otillräckligt såsom norm för det sedliga lifvet. Men det sedliga lifvet får icke heller bestämmas uteslutande af känsla. Känslan är 1) dunkel, men i det sedliga och förnuftiga bör människan äfven äga klarhet. Känslan är 2) momentan och växlande; men människan bör äfven äga konstanta normer för sitt lifs ledning, såvida hennes lif skall äga fasthet och stadga. Alla konstanta och oföränderliga praktiska principer åter hafva begreppets form. Känslan är 3) alltför subjektiv; men människan bör äfven äga normer för sitt lif, som sakna den subjektivism, som ligger i känslan. De objektiva normerna åter ha klar form eller form af begrepp. Om människans lif endast ledes af förnuftiga känslor, så fattar hon lätt ett visst behag i dessa harmoniska känslor, hvarigenom hennes lif får karaktären af ett slags andlig njutning. Liksom nu den sinnliga människan njuter af

sina angenäma sinnliga känslor, så njuter den sedliga människan af sina angenäma förnuftiga känslor. Detta blir i begge fallen ett subjektivt lif i angenäma känslor. All känsla, den må vara sinnlig eller förnuftig, har karaktären af behag eller obehag, af angenämt eller oangenämt tillstånd. Och om nu människans lif endast har form af känsla, så gör hon sin egen subjektivitet eller sig själf såsom kännande subjekt till centrum för sitt lif, hvilket leder till självdyrkan och självförgudning. 4) förutsätter känslan en klar, konstant och objektiv norm, efter hvilken hennes art och beskaffenhet mätes och bedömmes. Känslan blir lätt oren eller kan lätt uppblandas med sinnliga momenter och nu blir äfven lifvet orent och sinnligt, emedan det utgår från känslan. Därför förutsättes ett mått, efter hvilket hennes renhet afgöres. Detta mått kan själft icke vara känsla. Det är det klara förnuftiga medvetandet och begreppet, som är norm och mått för känslans art och beskaffenhet eller renhet. Häraf har framgått vikten och betydelsen däraf att lifvet blir bestämdt så väl af det klara som af det dunklare moraliska medvetandet, såväl af begrepp och begreppsgrundsatser som af känsla. Det är endast genom begges harmoniska förening, som människan vinner sedlig fullkomlighet.

Den sedliga karaktärens ideala attributer äro:

2) sedlig frihet och rättskaffenshet. Den sedliga karaktärens lif är ett i sann mening fritt lif, emedan han bestämmes af sitt eget sanna väsen, af sitt eget egentliga själf. Något af ofrihet ingår däremot alltid i den osedliges lif, emedan han bestämmes och ledes af ett annat än sitt sanna väsen, af något, som för detsamma är främmande, nämligen det sinnliga. Rättskaffenshet åter innebär, att den sedlige lefver ett lif, hvari det i och för sig själft rätta och sanna och goda framträda. Eller, rättskaffenshet innebär, att den sedliga karaktären är rätt i sig själf och icke behöfver öfverensstämma med någonting annat för att vara rätt eller för att vara så, som han kan och bör vara, under det att allt annat däremot är rätt, endast såvida det öfverensstämmer med den sedliga karaktären. Den sedliga karaktären är sålunda rätt i absolut mening eller är det abso-

lut rätta, under det att allt annat däremot är rätt endast i relativ mening. Den sedliga karaktären är sitt eget bestämmande mått eller har måttet för sin renhet och godhet i sig själf, under det att allt annat däremot har måttet för sin renhet och godhet i ett annat, med hvilket det bör öfverensstämma för att vara rätt. Rättskaffenshet innebär sålunda att den sedliga karaktären, såsom hafvande förnuftigt och personligt innehåll, har rätt konstitution, rätt form, rätt författning och detta i och genom sig själf och att den ger rätt form åt allt annat, i hvilket den är närvarande. Den, som är rättskaffens, lefver ett förnuftigt och personligt lif och har därför inom sig rätt ordning och form. Rättskaffenshet uttrycker hvad den sedliga karaktären är i sin största fullständighet, hvarför ock alla andra och föregående logiska attributer, som blifvit tillagda den sedliga karaktären, endast äro mer eller mindre ofullständiga sidor och uttryck af rättskaffensheten.

Det antropologiska attribut, som följer af den sedliga karaktärens ideala logiska attributer, är *godhet*, liksom skönhet och sanning voro följder af hans formala och reala bestämdhet. Den sedliga karaktärens ideala eller personliga bestämdhet, tänkt i förhållande till människans praktiska förmåga, är det goda.

Hvad är det goda i allmänhet för ett väsen? Det, som är harmoniskt och tillfredsställande för väsendet och som det därför kan afsiktligt eftersträfva och förverkliga. Endast det goda kan i sträng mening åsyftas eller sättas såsom ändamål. Nu är ingenting mer harmoniskt och tillfredsställande för ett väsen än dess egentliga och sanna lif, dess eget väsen och förnuft. Därför är detta det sannt goda för människan, när det betraktas från noologisk synpunkt och i detta afseende tänkes bestämma människans vilja. Skönhet, sanning och godhet äro former, i hvilka allt, som är väsen i egentlig mening, från olika synpunkter framträder i förhållande till människans grundförmögenheter. Den sedliga karaktären kallas det goda, såvida han betraktas såsom ett personligt och förnuftigt lif samt såsom ett harmoniskt förnuftigt lif eller såsom sedlig lycksalighet.

Den sedliga lycksaligheten är hela det förnuftiga lifvet hos människan, såvida det ses från subjektiv synpunkt såsom innebärande ett harmoniskt och tillfredsställande lif och känsla däraf. I den sedliga lycksaligheten ingår ingenting, som är tillfälligt eller som beror af lycka eller slump, ehuru ordets första beståndsdel synes antyda något sådant. Det är endast den sinnliga lycksaligheten, som till en del beror af lycka eller slump, men icke den förnuftiga eller sedliga lycksaligheten. Den sinnliga lycksaligheten är hela det sinnliga lifvet, sett från subjektiv synpunkt såsom innebärande ett harmoniskt och tillfredställande sinnligt lif och känsla däraf. Den sinnliga lycksaligheten innebär, att det sinnliga lifvets alla krafter, så vidt möjligt är, harmoniskt samverka så, som det sinnliga lifvet i det hela fordrar.

Hvilka olika karaktärer ha förnuftig och sinnlig lycksalighet? Den förra är universell och central. Den senare däremot är partiell och periferisk. Vidare är den förra konstant och väsentlig, under det att den senare är föränderlig och tillfällig. Den förnuftiga lycksaligheten är universell, emedan den omfattar det hela af människan, både det förnuftiga och det sinnliga. Den förnuftiga lycksaligheten har därför oändligt rikare innehåll är den sinnliga lycksaligheten. Den sinnliga lycksaligheten däremot är partiell, emedan den endast omfattar den ena sidan af människan med uteslutande af den andra. Den förnuftiga lycksaligheten är också en central eller mer inre lycksalighet, en lycksalighet, som är uttryck af människans egentliga och sanna väsen. Den sinnliga lycksaligheten däremot är periferisk, emedan den faller inom det yttre, lägre och fenomenella af människan. Vidare är den förnuftiga lycksaligheten konstant och väsentlig. Den är lika varaktig, som väsendet, i hvilken den har sin grund och från hvilken den är oskiljaktig. Den är äfven väsentlig både med afseende på sin orsak och sina följder, under det att den sinnliga lycksaligheten däremot både är föränderlig såsom fenomenet och äfven tillfällig så väl till sina grunder som till sina följder.

Huru förhålla sig till hvarandra den sinnliga och den för

nuftiga lycksaligheten? Detta förhållande uttrycka vi för det första så, att de förhålla sig till hvarandra såsom medel och ändamål. Den förnuftiga lycksaligheten är det ändamål, för hvilket den sinnliga lycksaligheten endast är medel. Den sinnliga lycksaligheten är icke till för sin egen skull, utan för den förnuftiga lycksalighetens skull. Den sinnliga lycksaligheten har icke värde i och genom sig själf, utan den har sitt värde i och genom ett annat, nämligen genom den förnuftiga lycksaligheten. Vidare förhålla sig förnuftig och sinnlig lycksalighet till hvarandra såsom grund och följd. Den sinnliga lycksaligheten är följd af den förnuftiga lycksaligheten. Den förnuftiga lycksaligheten innehåller äfven den sinnliga lycksaligheten, hvarför den, som förvärfvar och äger den förra, äfven förvärfvar och äger den senare. Detta gäller efter regel och när man betraktar människans lif i det stora hela och från universell synpunkt. Betraktar man människans lif åter sådant det är gifvet i något visst tidsmoment, så är det möjligt, att människan kan vara sedlig, men likväl sinnligt olycklig; men detta är endast ett undantagsförhållande, som icke upphäfver regeln eller det normala förloppet af människans lif. Det går stundom den rättfärdige så, som om han den orättfärdiges gärningar gjort hade. Men detta gäller icke i det hela och efter regel. Att den sinnliga lycksaligheten icke under alla förhållanden följer af den förnuftiga lycksaligheten beror därpå, att vårt närvarande tidslif och den sinnliga värld, i hvilken det framträder, äro låga och ofullkomliga, så att de äfven innehålla sfärer, inom hvilka tillfälligheten i större eller mindre grad är härskande. I en sådan värld göra sig störande inflytelser gällande, som verka rubbningar i utvecklingens normala gång. Lagbundenheten och ordningen äro här mindre fullkomliga och sammanhanget mellan grund och följd är mindre väsentligt. Men i det stora hela af människans lif har dock det förnuftiga lifvet följder äfven med afseende på det sinnliga lifvet. Förnuftet verkar välgörande, stärkande och konserverande på de sinnliga krafterna och inför högre ordning och harmoni äfven inom dessa. Därför gäller det i det hela, att den, som efter-

sträfvar och vinner det högre och innehållsrikare, äfven vinner det lägre, som är innehåll hos och följd af det förra. Därför heter det också: »Söker först efter Guds rike och dess rättfärdighet, så faller Eder allt annat till.»

Sammanhanget mellan det förnuftiga och det sinnliga röjer sig tydligast däri, att, om det förnuftiga upphör att vara aktuellt och bestämmande inom det sinnliga, detta senare går under. Detta gäller såväl med afseende på individer som med afseende på släkter och folk eller hela nationer. Släkter, som hängifva sig åt ett exclusivt sinnligt lif, försvagas mer och mer och gå slutligen under. Och slocknar det förnuftiga hos ett helt folk, så blir detta dess upplösning och död. Det sinnligas bestämmelse och ändamål är att uppenbara och tjäna det förnuftiga, hvaraf följer, att, om det sinnliga icke längre får verka för sitt ändamål, det går under.

Innan vi gå vidare skola vi angifva tvänne ytterligheter, till hvilka man gjort sig skyldig vid uppfattningen af den sedliga karaktären. Den ena ytterligheten är *moralisk laxitet* eller *moralisk indifferentism* och den andra är *moralisk rigorism* eller *scrupolositet*. På den förra ståndpunkten anses det nära nog vara likgiltigt, huru den sedliga karaktären väljer, vare sig han väljer sinnliga eller förnuftiga bestämningsgrunder. På denna ståndpunkt undviker människan visserligen gröfre osedliga handlingar eller hon väljer visserligen icke de bestämningsgrunder, som äro uppenbart osedliga. Men hon upptar dock osedliga motiver och gör dem likställda med de sedliga. Moralisk laxitet sammanfaller därför i det närmaste med evdemonism, åtminstone med den finare formen af evdemonism.

Rigorism åter förekommer hos de rationalistiska moralsystemerna och isynnerhet hos den negativa rationalismen. Här anses sinnligheten endast ha betydelse af ett hinder för det förnuftiga lifvet, hvilket hinder därför bör undanrödjas. Den praktiska verksamheten går här ut på att upphäfva sinnligheten, icke att göra den till organ och medel för förnuftet. Men det måste vara orätt att upphäfva och förstöra en sinnlighet, som är bestämd att positivt tjäna förnuftet. Då nu den sedlige

skall lefva oberoende af det sinnliga, så blir detta rigorism. Från laxitet eller indifferentism i det sedliga har man drifvits till rigorism, scrupolositet eller negativ praktisk rationalism. Den förra formen gör sfären för det sedliga lifvet för vid, så att äfven osedliga momenter, osedliga bestämningsgrunder och handlingar inrymmas inom detsamma. Den senare formen åter gör sfären för det sedliga lifvet för trång, så att vissa momenter och handlingar uteslutas från det sedliga lifvet, ehuru de kunna vara sedliga och kunna befrämja det sedliga ändamålet.

Till dessa ytterligheter kan man ock föras med anledning af motsatsen hos människan mellan förstånd och känsla eller med anledning af den betydelse i praktiskt moraliskt afseende, som man ger hvardera. Detta visar sig af de ytterligheter, till hvilka Kant och Jacobi i detta afseende ha gjort sig skyldiga. Kant fattade förnuftet såsom blott varande en form. Sedelagen blir nu endast en formell eller generell lag. Men genom en formell lag blir innehållet i lifvet blott relativt bestämdt. Efter en formell lag kan man i hvarje fall handla på ett sätt och äfven på ett annat. Många alternativa handlingar blifva nu i hvarje fall gifna för viljan. Under samma tid och under samma förhållanden kunna flera olika och motsatta handlingar subsumeras under en formell lag. En formell lag är relativt obestämd med afseende på innehållet. Den kan vara form lika väl för det ena innehållet som för det andra. En formell lag är sålunda otillräcklig för lifvets ledning. Genom en sådan lag är människan väl vägledd vid den allmänna planläggningen af lifvet, men däremot är hon genom en sådan lag endast otillräckligt bestämd vid planens genomförande in concreto. Vid planens detaljerade genomförande är människan därför i många fall oviss om hvilken handling af de många, som äro möjliga, som är den rätta och som bör företagas. Om nu människan anser alla de handlingar, hvilkas sammanhang med lagen hon icke inser, vara osedliga, så att hon i alla dessa fall afstår från att handla, så är detta rigorism. Anser människan åter på grund af lagens formella karaktär att det är likgiltigt, hvilken af de många möjliga handlingarna, som företages, emedan de

alla tillmätas samma vikt och värde i moraliskt afseende, så blir detta moralisk laxitet. Den moraliska lagens antagna formella karaktär kan sålunda från olika synpunkter gifva anledning både till rigorism och laxitet. Om man afstår från att handla på den grund, att man icke kan inse, huruvida de speciella handlingarna äro bestämdt fordrade af lagen, så är detta rigorism eller möjligen scrupolositet, öfverdrifven känslighet i moraliskt afseende, öfverdrifven samvetsömhet, så att man äfven gör sig samvete af de oskyldigaste saker. Och om man i det speciella handlar huru som helst, emedan man icke bestämdt inser, att de speciella handlingarna äro stridande mot lagen, så är detta laxitet, ty många af dessa handlingar kunna vara osedliga.

Kants antagande, att förnuftet endast är en form, står i strid mot en annan dragning eller riktning hos honom. Han tenderer nämligen äfven att fatta det sedliga lifvet såsom ett individuellt lif, i hvilket fall det äfven skulle förutsätta en individuell lag. Kant fordrar, att det sedliga lifvet skall vara allbestämdt i och genom afsikternas rike. Men dragningen till det individuella gör sig dock icke fullt gällande hos Kant. Därför blir sedelagen hos honom formell och när nu människan har att handla efter en abstrakt norm, så får lifvet en sträf och hård form. Man gör nu icke afseende på det konkreta utan detta måste uppoffras, såvida det icke låter förena sig med den abstrakta normen eller med den obestämda begreppsregeln.

Vissa, som äro ensidiga begreppsmänniskor eller formalister i praktiskt afseende, söka subsumera allt handlande under begrepp och begreppsregler. Dessa vilja ända i detalj binda lifvet vid regler och grundsatser. Och då de icke finna regler, under' hvilka handlingarna kunna subsumeras, så anse de sig icke kunna handla. Men detta blir den abstrakta bokstafven, som dödar i stället för anden, som gör lefvande. Då man med förståndet söker reglementera för allt handlande och inrangera det under abstrakta begrepp, så gör man icke afseende på konkreta och individuella förhållanden i praktiskt afseende och på

de fordringar, som förnuftet har med afseende på dessa. Då förhållandena äro på ett sätt, fordras de handlingarna och då förhållandena äro på ett annat sätt, fordras andra handlingar. Det gifves väl äfven i sedligt afseende lagar och föreskrifter, som gälla för alla förhållanden och för alla tider och för alla människor. Men sådana grundsatser äro jämförelsevis få och mycket innehållsfattiga. De speciellare grundsatserna däremot äro lämpade efter för handen varande förhållanden och kunna endast med afseende på dem genomföras. Om man nu icke afser de förhållanden, som äro gifna i handlandets ögonblick, så kan det andliga lifvet taga skada i stället för att befordras.

Men skulle då det sedligt rätta bestämmas af omständigheter och förhållanden? Huru kan det då finnas någonting i och för sig självt rätt? Det är icke gifna omständigheter och förhållanden, som bestämma det rätta, utan det är den lefvande och konkreta moraliska idéen, som har fordringar med afseende på förhållandena eller som bestämmer hvad som är rätt med afseende på dessa. Då förhållandena äro på ett sätt, har idéen de fordringarna, och då förhållandena äro på ett annat sätt bestämda, har idéen andra fordringar. Dessa fordringar afses icke af den ensidiga bokstafs- eller begreppsmänniskan eller af formalisten, emedan de icke kunna uttryckas i allmänt gällande begrepp och regler. Det andliga lifvet är så oändligt innehållsrikt, att det icke låter inrymma sig i ett visst antal abstrakta regler och formler, dessa regler och formler må vara än så sinnrikt uttänkta och systematiskt ordnade och förbundna.

En motsatt ytterlighet finna vi hos Jacobi. Under det att förnuftet enligt Kant endast var begrepp, så är det hos Jacobi däremot endast känsla. Nu har människan äfven i praktiskt afseende att handla endast efter känsla. Men står människan endast på känslans ståndpunkt i förnuftigt och praktiskt afseende utan att äfven äga klarhet i det förnuftiga, så förväxlar hon lätt den ena känslan med den andra. De sinnliga och förnuftiga känslorna sammanblandas här och förväxlas med hvarandra, emedan människan icke har någon klar och konstant norm för att kunna skilja dem ifrån hvarandra. Nu blir äfven

lifvet orent, om den känsla, som bestämmer detsamma, är sinnlig eller innehåller sinnliga momenter. Och detta leder till laxitet. Då nu människan skall bedöma sitt eget och andras moraliska lif, så sker detta efter sinnlig norm eller efter dunkel och oklar känsla och nu blir icke det förnuftiga lifvet uppfattadt i sin renhet. Jämväl vid valet af bestämningsgrunder bestämmes människan af oren känsla, hvarigenom hon förväxlar det sinnliga med det förnuftiga. Detta är moralisk laxitet.

Man synes här råka ut för en antinomi. Antingen får normen för lifvet begreppets form, i hvilket fall den såsom varande abstrakt kan på olika och motsatta sätt specificeras. Men handlingar, som äro motsatta kunna icke båda vara sedliga. Därför är människan här inom ett område, inom hvilket hon icke får handla. Detta är rigorism, ty vissa af dessa handlingar kunna dock vara sedliga. Eller ock har normen för lifvet känslans form. Men i sådant fall föres man till laxitet, emedan man nu icke har något mått för afgörandet, huruvida en känsla är ren eller oren, sinnlig eller förnuftig. Men huru har människan att förfara om känsla och begrepp stå i strid med hvarandra? Skulle icke i sådant fall förutsättas en norm, som stode öfver både känslan och begreppet och som själf vore hvarken det ena eller det andra utan omfattade båda under sig såsom underordnade momenter? Någon konflikt eller strid kan icke äga rum mellan känslan och begreppet, såvida båda äro förnuftiga. Skulle en strid synas äga rum dem emellan, så måste känslan såsom dunkel gifva vika för förståndet, som är klart. En sådan konflikt mellan känsla och begrepp har sin förklaring däri, att människan har orätt uppfattat sin känsla eller gjort till moralisk känsla en känsla, som är sinnlig. I det allmänna ledes människan af begrepp och begreppsgrundsatser, och skulle nu en känsla stå i strid mot dessa, så har man att befara, att denna känsla står i förbindelse med något sinnligt begär eller med något sinnligt och själfviskt praktiskt intresse. Nu har man en maning att pröfva dels om begreppet är ett verkligt förnuftigt begrepp och uttrycker hvad sedelagen fordrar och dels om känslan är en verklig förnuftig känsla eller

en känsla, som endast är verkad af något sinnligt begär. I verkligheten äro förståndet och känslan i harmoni med hvarandra, såvida de båda äro förnuftiga, emedan det är ett och samma förnuft, som yttrar sig både såsom förstånd och såsom känsla. Någon dualistisk motsats kan därför icke äga rum dem emellan.

Det återstår oss nu att betrakta den sedliga karaktären från metafysisk synpunkt eller att angifva de attributer, som den sedliga karaktären får i de olika förhållanden, i hvilka man har att tänka den sedliga karaktären. De förhållanden, i hvilka den sedliga karaktären träder, äro dels i förhållande till det yttre, opersonliga och sinnliga, dels i förhållande till det moraliska riket och dess medlemmar och dels slutligen i förhållande till Guds rike och dess medlemmar samt i förhållande till Gud såsom öfverhufvudet i Guds rike. Eller, den sedliga karaktären kan betraktas i trenne lifssfärer eller såsom framträdande och verkande inom trenne lifsområden. Den ena är *individualitetens lifssfär*, när den sedliga karaktären betraktas i förhållande till den sinnliga världen och till sina egna sinnliga krafter. Den andra är *socialitetens lifssfär*, när den sedliga karaktären tänkes i förhållande till samhällena och deras medlemmar och såsom bestämd af dem. Den tredje slutligen är *religiositetens* eller *totalitetens lifssfär*, då den sedliga karaktären tänkes i förhållande till det gudomliga riket och dess medlemmar samt i förhållande till Gud såsom öfverhufvudet i det gudomliga riket.

De metafysiska attributer, som den sedliga karaktären får i dessa olika förhållanden eller lifsområden, då något afseende icke göres på den formala, reala och ideala synpunkten, äro *vishet*, *godhet* och *rättvisa*. Vishet är den bestämning, som den sedliga karaktären får i förhållande till det sinnliga såsom medel. Vishet afser bruket af det yttre och lägre. Vis är den, som gör det bruk af det lägre, som det högre eller förnuftet fordrar. Vishet i praktisk mening innebär, att den sedliga karaktären väljer de rätta och bästa medel för det sedliga ändamål, som han genom det yttre och sinnliga har att förverkliga. Visheten är den sedliga karaktärens klarhet, ehuru använd och

tillämpad med afseende på det yttre. Visheten är sålunda klarheten eller själfmedvetenheten betraktad såsom utåt vänd eller riktad. Den sedliga människan är vis, under det att den sinnliga människan endast är klok. Klokheten är förmågan att se sammanhanget mellan ändamål och medel inom det lägre och sinnliga. Klokheten är förmågan att träffa de tjänligaste medlen för ett sinnligt ändamål. Men vis däremot är den, som rätt väljer de medel, som harmoniera med förnuftiga och eviga ändamål. Den sedlige ser allt ur synpunkten af det sedliga ändamålet. Den förnuftiga människans klarhet är ett deltagande i det gudomliga tänkandet. Den vise deltar i den gudomliga försynen och fullföljer dess plan med människan och med *hela* världsutvecklingen. Den gudomliga försynen framträder och verkar i och genom den sedliga människan. Den vise är redskap och organ för den gudomliga världsregeringen. Då människan med sin frihet ingriper bestämmande i sin värld, så förefaller det oss så, som om Gud droge sig tillbaka eller hölle inne sin allmakt. Men den gudomliga världsregeringen kan icke momentant upphöra. Guds allmakt är närvarande och verkar äfven i och genom vår frihet. Det finnes intet temporärt afbrott eller stillastående i Guds världsregering.

I förhållande till andra ändliga personer, samhällena och deras medlemmar, får den sedliga karaktären attributet godhet. Denna godhet får stundom karaktär af välgörenhet och om den ledes af känsla kallas den kärleksfullhet. Den sedliga karaktären, som i sig själf är god, befrämjar det goda för alla väsenden, både för sedliga och osedliga. Den sedlige fattar sig i organiskt sammanhang med alla förnuftiga väsenden. Han ser och betraktar sitt eget förnuftiga ändamål såsom närvarande i alla andras och alla andras förnuftiga ändamål såsom närvarande i sitt eget. De förnuftiga ändamålen utgöra ett system af ändamål, hvaraf följer, att den, som vill och är verksam för ett förnuftigt ändamål, därmed äfven vill och är verksam för alla andra förnuftiga ändamål uti detta. Godhet, som är ett metafysiskt attribut, är skild från rättskaffenshet, som afser den sedliges inre förhållande till sig själf. Rättvisa och

godhet äro den yttre sidan af δικαιοσύνη, som äfven har en inre sida, hvilken afses vid den logiska betraktelsen.

Rättvisa är egentligen endast föreningen af de nyss angifna metafysiska attributerna. Rättvisa uttrycker den sedliga karaktärens förhållande till Gud och det gudomliga riket. Rättvis är den, som ställer sig i rätt förhållande till Gud och till Guds rikes medlemmar. Rättvisan innebär därjämte, att den sedlige tilldelar sig själf och andra den verksamhetssfär och verksamhetsform, som hvar och en bör äga, på det han icke blott icke må hindra utan äfven positivt befordra det gudomliga rikets realisation i världen.

Vi ha nu betraktat den sedliga karaktären dels inom sig själf och dels i förhållande till annat eller såsom framträdande inom olika lifssfärer eller lifsområden. Men huru vi än må betrakta den sedliga karaktären, så finna vi honom öfver allt vara verksam för att förverkliga det sedliga ändamålet eller det sedliga idealet. Men i hvad förhållande står nu verkligheten eller det mått af lif, som karaktären i hvarje ögonblick faktiskt äger, till det sedliga idealet? Verkligheten är aldrig identisk med idealet eller med den sedliga idéen såsom sådan. En motsats äger alltid rum mellan den i verkligheten realiserade sedligheten och idealet eller det ideellt rätta. Det verkliga är aldrig ett adekvat eller fullkomligt uttryck af det ideellt rätta eller är aldrig en fullkomlig uppenbarelse af idéen. I praktiskt afseende framstår idéen såsom ställande en oändlig fordran på människan, hvilken fordran i hvarje tidsmoment nås endast relativt, men aldrig i tiden absolut. Stoikerna föreställde sig, att ingen är sedlig förrän idealet är fullt uppnådt. Och då de nu sågo, att ingen i verkligheten hade uppnått idealet, så följde däraf, att alla voro osedliga eller dårar, φαῦλοι. Endast den sedlige är vis,' σπουδαῖος och denna vishet kunde ingen äga under det han sträfvade till målet, utan först sedan målet var fullt uppnådt. Stoikerna förblandade sålunda idéen med sedlighetens fulländning i sinnevärlden. Det sedliga idealet var för dem den i verkligheten uppnådda eller fullt förverkligade sedligheten. Och nu voro alla dårar, emedan ingen hade

nått idealet af sedligt lif. Huru högt än någon här i tiden må hafva kommit i sedlig fullkomlighet, så är han dock icke identisk med det sedliga idealet. Idéen innehåller oändligt mer af lif och fullkomlighet än hvad människan i tidslifvet kan förverkliga. En divergens eger alltid rum mellan den faktiskt gifna fullkomligheten och den fullkomlighet, som hör till idéen. Den förväxling, till hvilken Stoikerna gjorde sig skyldiga mellan idealet och den i verkligheten realiserade sedligheten, var anledningen till deras paradoxer om den vise.

Vi säga, att, ehuru ingen sedlig människa är identisk med det sedliga idealet, hvarje människa likväl är verkligt sedlig, så snart hennes vilja är riktad på idéen och är verksam för dess förverkligande, utan afseende på den grad, i hvilken hon har förverkligat idéen. Alla sedliga äro lika med afseende på principen. I detta afseende finnes ingen gradskillnad mellan de sedlige. Med afseende på utförandet åter når hvarje sedlig människa ändamålet mer eller mindre eller i olika grader. I detta afseende äger sålunda en skillnad rum mellan de sedlige.

Kristendomen delar med rätta människorna i omvända och oomvända och låter en fullständig motsats eller en artmotsats äga rum dem emellan. Den omvände har vändt sin vilja på det förnuftiga och dess innehåll, och är verksam med afseende på det förnuftiga och gudomliga såsom ändamål, under det att det sinnliga endast är material och medel. Den oomvända människan däremot har i sinnligheten och världen sitt ändamål eller högsta goda och för detta är allt annat, äfven det förnuftiga, endast medel. Enligt den hedniska eller naturalistiska världsåskådningen kunde några omvända icke finnas, emedan här icke fanns något, till hvilket människan kunde omvända sig. Människan kunde här icke omvända sig till en annan art af lif än det sinnliga utan endast till ett mer välordnadt och förståndsenligt sinnligt lif, i motsats mot ett af den lägre sinnliga naturen bestämdt lif. Mellan de omvände och de oomvände kunde sålunda här endast en graduell skillnad äga rum. Enligt Stoikerna kunde inga omvända finnas, emedan enligt

dem ingen var sedlig, så länge han sträfvade till idealet utan först sedan idealet var fullständigt förverkligadt. Därför voro alla människor enligt dem oomvände eller φαυλοί, dårar.

Historik af den sedliga karaktären.

Före Sokrates hade Sofisterna reflekterat på det högsta goda. Vid sitt första uppträdande ville Sofisterna icke bryta med den gamla grekiska ståndpunkten i moraliskt afseende. Därför fattade de det högsta goda såsom varande det nyttiga och i detta innefattade de äfven det rätta. Men på grund af sin ståndpunkt kunde de icke fasthålla sin åsikt, att det högsta goda vore ett objektivt och konstant ändamål. Det goda blef därför ett subjektivt och växlande. Godt är det, som så synes någon. Den lägre sinnliga subjektiviteten hos människan är måttet för allt både i teoretiskt och praktiskt afseende. Det goda är alltså ett relativt och växlande. Det, som i en relation och för en människa är godt, är i en annan relation och för en annan människa ett ondt. Och så förhåller det sig äfven med det sanna. De söka det goda och sanna inom det yttre, lägre och växlande. Sokrates visar nu att det goda för det första måste vara konstant. Godt är det, genom hvars närvaro vi alla och alltid äro lyckliga och genom hvars frånvaro vi äro olyckliga. Men då det goda är konstant måste det sökas inom det inre hos människan, ty allt yttre är relativt och växlande och står icke i vår makt. Men hvad är det inom människan, som är konstant? Detta är till sin psykologiska form begrepp, ty meningen är växlande och relativ, och till sitt innehåll sammanfaller det med människans gudaartade natur. Dygden blir därför ἐνπραξία, ett lagbundet handlande, som bestämmes af vetande om människans med gudarna besläktade natur. Dygden är nu följd af vetande, som således är dess omedelbara grund. Den, som vet det rätta, gör ock det rätta. Vetandet om det rätta motsvarar nu hos Sokrates den sedliga karaktären. Sokrates har utgått från reflexionen på den konstanta

bundenheten i praktiskt afseende eller i handlandet. Han börjar med att konstatera det faktum, att människan i praktiskt afseende är konstant bestämd och bunden. Och detta faktum eller denna konstanta bestämdhet förklarar han ur människans gudaartade natur, som är till i vetandets eller begreppets form Då nu vetandet på konstant sätt bestämmer handlandet eller dygden, så är hon följd af vetandet såsom grund. Sokrates har sålunda icke utredt den sedliga karaktären, men han har dock fattat en sida, som tillhör densamma eller som är dess bestämning, ty det vetande, i hvilket dygden har sin grund är bestämning hos den sedliga karaktären eller är den sedliga karaktären betraktad i ett visst afseende eller sedd från en viss sida. Sokrates har således icke fattat och fixerat den sedliga karaktären såsom sådan utan endast dess innehåll eller dess konstanta bestämdhet, som är vetandet.

I likhet med Sokrates fullföljde äfven Plato den med Sofisterna började riktningen på det inre hos människan. Äfven enligt Plato är motsatsen mellan vetande och mening detsamma som motsatsen mellan förnuft och sinnlighet, mellan väsen och fenomen. Men Plato undersökte äfven hvad vetandet är i och för sig och gick i detta afseende öfver Sokrates' ståndpunkt. Begreppen äro icke endast bestämningar hos människan, utan de måste äfven vara någonting i och för sig själfva, och betraktas de i detta afseende, så äro de det absolut varande, som är grund för hela människans både teoretiska och praktiska bestämdhet. Härmed kommer Plato öfver till en metafysik eller till läran om hvad det varande är i och för sig eller i absolut bemärkelse. Det absolut varande är nu ett system af idéer. Vidare fattar Plato såväl människan som hennes värld i teleologiskt förhållande till den ideella världen. Idéernas värld är människans ändamål i praktisk mening. Och såvida människans vilja är riktad på detta ändamål och är verksam för dess förverkligande i och genom det sinnliga såsom organ och medel, så har människan dygd. Äfven i Platos sedelära är dygden hufvudbegreppet. Dygden är rätt ordning, rätt förhållande inom det lägre, hvilken ordning har sin princip i ve-

tandet och i vetandets innehåll, som är idéen. Vid förklaringen af dygden eller af den konstanta bestämdheten hos människan i praktiskt afseende har Plato sålunda icke endast fattat en sida eller bestämning hos den sedliga karaktären utan han har äfven gifvit en högsta eller metafysisk förklaring af dygden. Han har nämligen sett dygden såsom varande en följd af idéernas närvaro och verksamhet hos människan. Människan har att ombilda sin värld till ett uttryck af idéerna och att bestämma sig själf, så att hon vinner sin högsta möjliga likhet med Gud och det gudomliga.

I sin lära om den förståndige mannen såsom högsta mått för rätt handlande är Aristoteles nära att fatta den sedliga karaktären. Men karaktären blir dock icke heller af Aristoteles fattad såsom sådan eller såsom princip, subjekt och enhet för det sedliga lifvet. Äfven Aristoteles fattar endast en sida eller en bestämning hos den sedliga karaktären. Den sida hos den sedliga karaktären, på hvilken Aristoteles reflekterade, är valet af handlingssätt i hvarje speciellt fall. Aristoteles reflekterade därpå, att människan öfverlägger, väljer och fattar beslut och att hon sålunda har frihet. Men detta var endast något, som ådrog sig hans uppmärksamhet eller var endast en empirisk iakttagelse och någon utredning vare sig af friheten eller af den sedliga karaktären, förekommer icke heller hos Aristoteles.

Efter Aristoteles' tid kom man till medvetande af att en motsats äger rum mellan subjekt och objekt. Subjektet är det, som har förnimmelser, viljanden, begär och önskningar. Objektet däremot är det, som förnimmes och som är föremål för viljanden och begär, men som själft icke har hvarken förnimmelser eller viljanden och begär. Subjektet är sålunda det fria, det, som besluter och handlar. Då nu efter Aristoteles medvetandet framträdde af subjektet såsom varande ett annat än objekt eller ting, så reflekterade man på subjektet äfven i praktiskt afseende och på det sedliga subjektet, som man kallade den vise och som var den sedliga karaktären. Man uppställde nu en lära om den vise och om den vises ideal, som är det praktiskt etiska subjektet i sin fullkomlighet. Vid denna tid fin-

nes ingen mer utförd etisk undersökning, som icke behandlade läran om den vises ideal. Stoikerna ha mer än andra sysselsatt sig med denna lära. De ha gått längst i uppfattningen af den vise eller af den sedliga karaktären. Stoikerna hafva äfven en mer utförd kunskapsteori än andra. De hafva äfven ett högre medvetande om motsatsen mellan det onda och det goda i moraliskt afseende. Men då Stoikerna och greker i allmänhet talade om det högsta goda, τό τέλος, så menade de icke därmed detsamma som vi förstå med det högsta goda såsom varande en af den sedliga viljans hufvudformer. Med τό τέλος menade de det rätta lifvet, det fullkomliga lifvet eller det sedliga lifvet i det hela. Det högsta goda i och för sig är enligt Stoikerna världsförnuftet och det goda i och för oss är att lefva i öfverensstämmelse med världsförnuftet och med människans eget förnuft, som är en del, en pars delibata Dei, af världsförnuftet. Det goda i och för oss var ursprungligen enligt Stoikerna ett konsekvent lif, men sedan fattade de det så, att lifvet blef konsekvent därigenom, att det öfverensstämde med världsförnuftet och med människans eget förnuft. Men världsförnuftet uppfattades realistiskt och såsom varande på realistiskt sätt verksamt. Hade de nu förfarit konsekvent, så skulle de ha blifvit förda från det praktiska, ty på realistisk ståndpunkt är någon praktisk verksamhet icke möjlig. Men drifna af praktiskt etiskt intresse sysselsätta de sig dock med läran om det goda, sedt i förhållande till det onda eller såsom dess motsats. Det onda är drifter och begär, πάθη καὶ ὀρέξεις. Men det onda beror enligt Stoikerna äfven på ofullkomlig uppfattning. Och då det onda är ofullkomlig uppfattning, så måste det goda vara klar uppfattning. Det sedliga lifvet består i strid mot det onda. Den vise är affektfri och han är fri äfven från frestelsen till det onda. Och detta allt är den vise genom sin fullkomliga insikt. Man har nu kommit tillbaka till Sokrates' ståndpunkt, att rätt insikt medför moralisk fullkomlighet, ty då det onda är ofullkomlig uppfattning, så måste det goda vara fullkomlig uppfattning, d. ä. vetande, hvaraf sålunda moralisk fullkomlighet är en följd. Rätt insikt drifver oemot-

ståndligt till rätt handlande. Det fordras därför ingen ansträngning, energi och strid för att vara god, utan det går af sig självt för den, som har den rätta insikten. Att vara god är för honom en naturlig sak. Den, som har vetande är sedlig och kan icke vara annat. Den däremot, som icke har vetande, har ingen möjlighet att vara sedlig, emedan han saknar det sedliga lifvets grund. Den åter, som har vetande, har ingen möjlighet att vara osedlig, emedan han saknar frihet.

Sedan Stoikerna hade kommit till dessa resultater med afseende på uppfattningen af den vise, så modifiera eller ändra de sin ståndpunkt för att undgå vissa hårdheter och paradoxer, som följde af deras ursprungliga åsikt. Det resultat, till hvilket Stoikerna nu kommo, är positivt och icke negativt såsom det förra. Stoikerna föras nu till den insikt, att den vise äfven behöfver vara verksam. Någon praktisk verksamhet hade icke den vise enligt Stoikernas ursprungliga uppfattning. Om också den vise var teoretiskt verksam, såsom ju äfven världsförnuftet var verksamt i teoretisk mening, så kunde han dock icke vara praktiskt verksam, emedan han saknade fri vilja och hvarje material för praktisk verksamhet. Deras uppgift blir nu att visa, huru en sådan verksamhet skulle blifva möjlig för den vise. För detta ändamål måste det sinnliga fattas så, att det kan vara material för praktisk och sedlig verksamhet. Vissa momenter af det sinnliga uppfattas nu så, att de kunna göras till medel eller organ för det förnuftiga. Dessa momenter bör den vise välja. Andra momenter af det sinnliga åter stå i strid mot förnuftet och böra därför af den vise förkastas. Och slutligen äro andra momenter af det sinnliga indifferenta för förnuftet. Dessa momenter kunna därför af den vise väljas eller förkastas efter godtfinnande. Det sinnliga är nu ett material för den vises praktiska verksamhet och nu gör den vise val inom det sinnliga. Den vise väljer bestämningsgrunder. Men han väljer icke det sinnliga för dess egen skull utan för det förnuftiga lifvets skull och andra momenter förkastas för förnuftets skull.

Till de fullkomligheter, som Stoikerna tillägga den vise,

höra äfven alla tekniska färdigheter. Den vise är den ende och bäste regenten, domaren och skalden. Han är äfven den bäste yrkesidkaren. Den vise är fullkomlig såsom gudarna. Ja i ett afseende står han till och med högre än gudarna, ty den vise har gjort sig själf genom sin egen fria verksamhet till hvad han är, då gudarna däremot hafva att tacka ödet eller någon annan naturmakt för hvad de äro.

Den egendomliga uppfattning, som Stoikerna ha af den vise och hvarigenom de äfven tvingas att tillägga honom tekniskt empiriska färdigheter, beror på den felaktiga uppfattning, som de ha af det sinnliga materialet. Den vises material tänka de under en enda sfär. De se icke olika grader, sfärer eller former inom det sinnliga materialet. De uppfatta materialet på oorganiskt eller mekaniskt sätt. Någon organisation i högre och lägre, inre och yttre sfärer eller verklighetsformer finnas icke inom materialet. Hvad följer nu af denna Stoikernas oorganiska eller mekaniska uppfattning af materialet? Jo häraf följer, att antingen har den vise all makt öfver materialet eller ock har han ingen makt öfver detsamma och i sådant fall är han absolut hämmad af detsamma. Då nu den vise antages hafva all makt öfver materialet, så följer däraf, att han äfven har alla tekniska färdigheter och fullkomligheter och således äfven färdigheter, som vi se icke bero af den fria viljan. Uppfattar man däremot materialet på organiskt sätt eller skiljer man mellan högre och lägre, inre och yttre sfärer eller aktualitetsgrader hos materialet, så undgår man de konsekvenser, till hvilka Stoikerna af den motsatta uppfattningen hade blifvit förda, nämligen att den vise äfven skulle hafva tekniska och empiriska färdigheter eller färdigheter, som icke bero af den fria viljan. Dessa färdigheter förutsätta dels vissa naturliga anlag, som icke äro för handen hos alla, dels förutsätta de äfven en viss öfning och utbildning af dessa anlag. Men alla människor äro icke i den ställning, att de kunna vinna en sådan öfning.

Hos Neo-Platonikerna sker ingen utbildning af det etiska och af den sedliga karaktären. Det goda är här icke något,

som kan vinnas genom människans egen fria självverksamhet. Genom sin egen verksamhet kan människan här endast förbereda sig och göra sig värdig att mottaga det goda såsom en gåfva af Gud eller högre väsenden. Det goda eller frälsning från synden och det onda kan människan här endast vinna genom Guds verksamhet och genom mellanväsendenas verksamhet. Det är isynnerhet genom en mångfald af fantastiskt konstruerade mellanväsenden, som människan här kan vinna det goda eller komma till lif i det urena. Och när människan har kommit till lif i det urena eller till *ἕνωσις κάι ὅρασις τõυ θεõν*, har hon vunnit befrielse från hela sin sinnliga och andliga individualitet. Individualitet, mångfald och bestämdhet äro här ett ondt och därför måste människan vinna befrielse från dessa för att blifva god.

Under medeltiden förekomma inga självständiga etiska undersökningar. Sedeläran behandlas här endast i sammanhang med den positiva religionsläran. Och såvida sedeläran någon gång behandlas oberoende af religionsläran såsom hos Thomas ab Aquino, så sker det osjälfständigt.

Under den för-Kantiska perioden af den modärna filosofiens historia förekommer ingen egentlig praktisk filosofi. Vilkoren för den praktiska filosofiens möjlighet, frihet och ändamål, voro här icke erkända. Man nekade här antingen frihet eller ändamål eller ock båda. Efter Cartesius blefvo både det goda och det onda uppfattade såsom varande affekter. Men affekter äro ofria bestämdheter. Spinoza har en rationalistisk ståndpunkt, men han nekade både frihet och ändamål.

Den Lockeska filosofien gör motiverna för människans handlingar till föremål för undersökning. Men motiverna fattas här såsom varande sinnliga och någon utredning förekommer icke af den sedliga karaktären. Icke heller Leibniz och Wolff ha någon utredning af den sedliga karaktären. Leibniz har en deterministisk uppfattning af den mänskliga viljan och Wolff har en formell uppfattning af det högsta goda och någon undersökning sker icke af den sedliga karaktären.

Först hos Kant förekomma mer självständiga etiska under-

sökningar. Då Kant framhåller att bestämningsgrunderna skola utgöra ett system och att de skola ha begreppets form, så angår denna undersökning den sedliga karaktären. De sinnliga bestämningsgrunderna skola enligt Kant erhålla förnuftets form, d. ä. form af allmängiltighet och nödvändighet. Men detta är en form, som det sinnliga på Kants ståndpunkt icke kan erhålla. Dock framhåller Kant ett system af bestämningsgrunder och dessas subjekt är den sedliga karaktären. Kant framhåller äfven en högsta maxim eller bestämningsgrund, nämligen det praktiska förnuftet själft. Men enligt Kant kan icke det praktiska förnuftet och sedelagen realiseras annat än genom en progressus in inf. Människan har att draga sig ifrån det sinnliga och till det inre och att lefva såsom praktiskt förnuft. Men detta blir ett tomt och otillfredsställande lif.

Samma negativa ståndpunkt finnes äfven hos Fichte. Han återförde allt till jaget eller till den fria viljan, men någon undersökning förekommer icke heller hos honom af den sedliga karaktären.

Hos Schelling och Hegel förekommer ett mer egendomligt drag. De framhålla att människan har att lefva såsom organ i samhälle och i Gud. Men människan är här osjälfständig i förhållande till samhällsorganismerna och i all synnerhet i förhållande till världsanden eller Gud, af hvars rörelse och utveckling hon endast är ett försvinnande moment.

Schlejermacher är den förste, som har uppställt alla de moraliska hufvudbegreppen, nämligen såväl den sedliga karaktären, sedelagen och det högsta goda, som dygd, plikt och opus morale, hvilka tre senare begrepp han kallade etiska formalbegrepp. Men Schlejermacher har icke en rationellt teleologisk uppfattning af människan och af hennes värld och icke heller kan han erkänna den mänskliga viljans frihet. Därför är hans ståndpunkt i etiskt afseende otillfredsställande.

Om dygden.

Vi ha i det föregående sett, att vid framställningen af de etiska hufvudbegreppen sedliga karaktären och dygden höra tillsammans, på samma sätt som sedelagen och plikten samt det högsta goda och opus morale. Det etiska formalbegrepp, som motsvarar den sedliga karaktären, är sålunda dygden. I det föregående ha vi angifvit dygdens definition. Dygden är den sedliga funktionen, betraktad såsom den konstanta viljeriktning eller sedliga afsikt, hvars subjekt och grund är den sedliga karaktären, hvars innehåll eller objekt är den sedliga idéen och hvars omedelbara följder äro plikter samt goda verk eller opera moralia.

Vi skola nu besvara vissa frågor, som hafva afseende på dygden.

1) Kan dygden läras? Sokrates hade den åsikten, att dygden var lärbar eller kunde läras. Äfven de panteistiska moralsystemerna ha haft en tendens att så fatta dygden. Men denna fråga måste nekande besvaras. Dygden är icke lärbar, emedan hon är en beskaffenhet hos viljan och således är beroende af friheten. Dygden är icke en beskaffenhet hos den teoretiska utan hos den praktiska förmågan. Men endast teoretiska bestämningar äro i egentlig mening lärbara, däremot icke praktiska bestämningar, som grunda sig på val och beslut. Man kan väl lära sig hvad dygden är till sitt teoretiska väsen eller till sitt begrepp och en sådan insikt är icke utan inflytande på viljan. Men med denna insikt är ännu icke dygden gifven. Dygden är något hvartill man fritt bestämmer sig och om det fria säger man icke att det är lärbart. Man kan om det fria väl säga, att det utvecklas, såsom förhållandet äfven är med teoretiska bestämningar. Men dygdens utveckling är en fri utveckling eller en utveckling, som är förmedlad genom val och beslut. Alla frihetens yttringar finnas in potentia hos viljan och öfvergå till aktualitet genom utveckling. Men denna utveckling förmedlas och bestämmes genom frihet.

Huru ha då Sokrates och flere panteistiska systemer kunnat omfatta den åsikten, att dygden vore lärbar? De ha icke egnat tillräcklig uppmärksamhet åt friheten. Sokrates ansåg, att den, som vet det rätta, gör det rätta. Handlandet var enligt honom en omedelbar och oundviklig följd af vetandet. Därför kunde han hänföra dygden till det, som var lärbart. Men det är det teoretiska, som i egentlig mening är ett lärbart. Man kan visserligen fritt bestämma sig för att lära eller icke lära, men det, som man lär sig och som således resulterar af lärandet, är dock det ofria. Lärandets föremål eller objekt är det ofria och, såvida det är begrepp, är det på oföränderligt och nödvändigt sätt bestämdt och kan icke på något sätt genom en akt af vår frihet förändras. Kunde nu äfven dygden vara objekt för lärande, så vore ock hon ett ofritt, på samma sätt som allt annat, som är föremål för lärande. Men nu är det icke dygden såsom sådan utan endast dess begrepp eller dess teoretiska sida, som kan läras.

Men man säger ju, att man lär sig ett handtverk, ett yrke, en konst? Man säger ju att man lär och öfvar sig att bli konstnär, så att man kan utöfva en konstnärsverksamhet? Detta är ju ett praktiskt? Ett yrke, en yrkes- eller konstnärsverksamhet är ju en praktisk verksamhet? Om nu dessa, oaktadt de äro fria praktiska verksamheter, kunna läras, hvarför kan då icke äfven dygden läras eller vara föremål för lärande? Då man kan lära ett, som är praktiskt, ett yrke, en konst, en konstverksamhet, hvarför kan icke äfven ett annat, som ock är någonting praktiskt såsom dygden, läras? Eller om dygden verkligen icke kan läras, så måste detta bero på någonting annat än därpå, att dygden är ett praktiskt? Det kan då icke vara den egenskapen, att dygden är ett praktiskt, som gör, att hon icke kan läras.

Då man säger, att man lär sig ett yrke eller en konst, så menar man därmed, att man utbildar sina anlag till en viss färdighet, till en viss teknisk skicklighet. Men färdighet är en för dygden främmande synpunkt. Dygden är en fri viljeriktning eller afsikt och en sådan riktning eller afsikt kan man

vilja eller icke vilja, men den läres icke. Om man säger, att ett praktiskt såsom vissa handlingssätt läres, så menar man därmed att det endast är ett yttre görande såsom vissa handgrepp, som kunna läras. Men dygden är hvarken en färdighet eller ett yttre görande. Att man lär sig t. ex. ett yrke vill säga, att man dels öfvar och utbildar sina anlag och sinnliga krafter i en viss riktning och dels att man förvärfvar sig de insikter, som äro villkor och förutsättning för denna utbildning och färdighet. Men dygden är uteslutande den fria viljans sak. Hon kan ägas utan all utbildning af anlag och af sinnliga krafter och hon fordrar icke heller något visst mått af teoretiska insikter eller kunskaper, endast man är medveten om hvad som är praktiskt rätt, en insigt, som kan ägas af alla normalt utvecklade människor i allmänhet.

Man kan blott säga, att äfven i dygden finnes något, som kan förvärfvas genom lärande och som kan göras till föremål för studium. Detta är dygdens teoretiska sida. I allt praktiskt finnes en teoretisk sida eller ett teoretiskt moment, åtminstone en syftemålsförnimmelse och det teoretiska kan läras. Så kunna äfven dygdens teoretiska momenter läras. Och denna insikt om dygd och sedlighet är då ett möjligt motiv till dygd eller solliciterar människan till dygd och dygdeutöfning. I medvetandet om hvad som är praktiskt rätt ligger en maning till det rätta, en uppfordran att handla rätt eller att bestämma sin vilja efter insikten. Insikten om hvad som är dygd och rätt är tillika ett bud, en befallning för viljan att så handla eller att utföra och realisera det rätta i lifvet. Men det beror alltid på den fria viljan att hörsamma fordran eller icke, ty viljan är fri.

Enligt Aristoteles ingick i dygden dels insikt, λόγος dels en viss naturbestämdhet, φύσις eller πάθος och dels slutligen denna naturbestämdhets öfning och utbildning till enlighet med insikten och hvilken öfning var ἦθος, konstant sed, vana och färdighet. Men vana och färdighet äro för dygden främmande synpunkter. Vana och färdighet höra icke till dygdens begrepp vare sig hon fattas formaliter såsom sinnesförfattning, realiter

såsom viljeriktning eller idealiter såsom sedlig afsikt. Men väl kan man säga, att för dygdens utveckling och fullkomning fordras öfning och utbildning af de sinnliga krafterna såsom villkor. Det är icke i ett slag eller genom ett ögonblickligt och momentant lif, som människan kommer till sedlig fullkomning. Därtill fordras en genomgående och varaktig utveckling samt kamp och strid mot hinder och mot det onda samt en genom hela detta lifvet och därjämte genom en mångfald af högre lifsformer fortgående bildning, utbildning och konformation af de sinnliga krafterna till enlighet med förnuftet eller idéen. Den, som förut har lefvat ett sinnligt lif och nu öfvergår till det förnuftiga lifvet, kan endast småningom och genom strid och ansträngning få makt öfver begär och böjelser. Det är endast successivt som han kan ge sina sinnliga krafter nya vanor och tendenser, ty de ha genom sig själfva en naturlig tendens och disposition att fortgå i den gamla riktningen. Det fordras en viss tid innan brytningen med sinnligheten och dess sätt att vara och verka har blifvit genomförd och äfven sedan är det blott successivt och genom en långvarig utvecklingsprocess, som människan kommer till det sedliga ändamålet.

Sokrates och Leibniz ha båda på orätt sätt uppfattat förhållandet mellan det teoretiska och det praktiska. Sokrates lärde, att den, som vet det rätta, gör det rätta. Människan vill begreppen, när hon har dem. Viljan är alltid determinerad af själfkännedomen. Leibniz lärde, att viljan alltid bestämmes af insikten om det i hvarje fall bästa. Sokrates uttryckte saken i allmänhet. Men Leibniz såg mer på hvarje enskildt fall eller därpå, att den insikt om det goda, som förståndet i hvarje fall äger, determinerar viljan. Begge dessa åsikter innebära ett förnekande af viljans frihet. Insikten necessiterar icke viljan utan solliciterar henne endast.

2. Kan dygden indelas?

För det första anmärka vi, att då dygden är ett konkret och individuellt, hon blott kan ses från olika sidor och synpunk-

ter, men icke indelas. Det konkreta, det fullt bestämda indelas icke, utan endast det abstrakta. Det, som skall kunna indelas, måste vara obestämdt i något visst afseende, så att det kan i samma afseende närmare bestämmas. Det är icke den för åskådningen gifna figuren, t. ex. en triangel, som kan indelas utan endast det obestämda begreppet triangel. Den på taflan uppritade triangeln är icke obestämd hvarken med afseende på sidornas eller vinklarnas storleksförhållande till hvarandra, utan den är i alla dessa afseenden fullständigt bestämd. Man kan icke för sinnet konstruera en triangel, som hvarken är rätvinklig, trubbvinklig eller spetsvinklig. Den är nödvändigt ettdera, emedan den såsom verklig måste vara fullständigt bestämd. Så är det icke heller den enskilda växten, som indelas, utan endast begreppet växt. Skälet hvarför dygden såsom sådan icke kan indelas är sålunda, att hon är individuell. Men om dygden är individuell skulle ej däraf följa, att det endast kunde finnas en dygd och att man icke kunde tala om dygder in plurali? Ja, dygden är endast en enda. Dygden än en unitas absoluta. Dygden är hela den sedlige anden, betraktad såsom bestämd på ett visst sätt och då anden är en och odelbar, så är ock dygden detta. Men betraktar man dygden såsom varande en systematisk enhet, så är hvarje innehållsmoment af den ena och odelade dygden, självt en dygd, liksom hvarje innehållsmoment af ett begrepp, en lag eller en organism, självt är vare sig begrepp eller lag eller organism. Hvarje dygd har dygder till sitt innehåll eller till sina materiella bestämningar. Detta följer af den artlikhet och samstämmighet, som hos det organiska och förnuftiga äger rum mellan det hela och dess innehåll eller materiella bestämningar. Dygden är sålunda en enda organisk enhet och dock mångfaldig, om man ser på innehållet hos denna enhet.

Vi sade, att dygden icke kan indelas därför, att hon är konkret och individuell. Men kan icke dygdens begrepp indelas? Det är ju alltid begrepp, som man indelar och alla mänskliga begrepp äro ju abstrakta? Hvarje logisk indelning anger ju omfångsmomenter till ett generellt begrepp ur någon

väsentlig och närmare bestämbar synpunkt hos detsamma? Hvarför kan nu icke äfven begreppet dygd fattas såsom ett genus, som under sig har en mångfald af omfångsmomenter, hvilka i något afseende kunna indelas? Någon sådan indelning är icke möjlig, när det är fråga om det förnuftiga såsom dygd och plikt. Alla indelningsleder äro nämligen motsatta och utesluta hvarandra i det speciella, ehuru de hafva ett gemensamt genus. Indelningsleder äro species coordinatae och dessa utesluta hvarandra eller äro motsatta. Men det kan icke finnas dygder, som äro hvarandra motsatta. Det kan icke finnas dygder, som förhålla sig till hvarandra på samma sätt som rätvinkliga, trubbvinkliga och spetsvinkliga trianglar förhålla sig till hvarandra. Funnes det dygder, som så förhölle sig till hvarandra, så skulle detta innebära, att den, som hade en dygd, icke på samma gång kunde hafva andra dygder, hvilket är orimligt.

Men hvarför kunna icke dygder förhålla sig till hvarandra såsom species coordinatae eller såsom lederna i en indelning? Emedan det förnuftiga icke är enhet af motsatser på samma sätt som det sinnliga. Det förnuftiga är en fullt samstämmig verklighet och så förhåller det sig äfven med dygderna. Om man t. ex. fattar undergifvenhet och vördnad o. s. v. såsom dygder, så äro de fullt samstämmiga. Den ena af dessa dygder innebär ingen negation af den andra eller af de öfriga. Den ena af dessa dygder är icke motsatt den andra. Egandet af den ena af dessa dygder omöjliggör icke egandet af den andra. Sådana dygder som aktning för det förnuftiga, lydnad eller lydaktigt sinne med afseende på dess fordringar och kärlek till dess ändamål utesluta icke hvarandra eller äro icke motsatta. De äro hvarken kontradiktoriskt eller konträrt motsatta. Detta skulle innebära, att den, som hade aktning för det förnuftiga såsom bestämningsgrund, icke kunde äga lydnad för eller undergifvenhet under det förnuftiga såsom lag och kärlek till det förnuftiga såsom ändamål. Men detta vore tydligen en orimlighet. Att så fatta dygderna skulle innebära, att man fattade det sedliga, andliga och förnuftiga lifvet i analogi med det sinnliga och osedliga lifvet, som är enhet af mot-

satser. Men det förnuftiga är både till form och innehåll skildt från det sinnliga lifvet och den sinnliga verkligheten. Det sinnliga är oorganiskt samt enhet af motsatser. Men det förnuftiga är enhet af åtskillnader, som icke äro motsatser utan fullt samstämmiga. Sådana dygder som trohet och nit, för att ännu anföra ett exempel, kunna icke vara motsatta. Trohet mot det förnuftiga, så att man fasthåller det såsom bestämningsgrund och icke vacklar mellan det sinnliga och förnuftiga; trohet så att man kontinuerligt står under förnuftets ledning och under inga strider och frestelser lämnar det förnuftiga, och nit i att göra det förnuftiga gällande i lifvet, nit i det förnuftigas utförande, så att man rastlöst och kraftigt verkar för det förnuftigas realisation i världen: dessa dygder kunna icke vara motsatta, så att den, som äger den ena, icke skulle kunna äga den andra, på samma sätt som den liksidiga triangeln icke på samma gång kan vara oliksidig eller likbent.

Hvilken är nu grunden, hvarför det förnuftiga icke kan indelas? Det förnuftiga är en samstämmig verklighet. De förnuftiga begreppen äro begrepp om det samstämmiga och harmoniska. Det förnuftiga är icke i rum och tid såsom det sinnliga och därför falla icke heller momenterna här utom hvarandra såsom förhållandet är med de sinnliga tingen, som äro i rum och tid.

Strängt taget äro icke heller de sinnliga begreppen koordinerade utan endast subordinerade under hvarandra såsom lägre och högre. De äro endast högre och lägre, mer eller mindre innehållsrika. Sådana begrepp, som rätvinklig, trubbvinklig och spetsvinklig triangel äro icke hvarandra uteslutande och motsatta eller de äro icke koordinerade utan endast subordinerade under hvarandra, så att de ingå i hvarandra såsom högre och lägre. Och endast om begreppen så förhålla sig till hvarandra äro de ett system. Alla begrepp förhålla sig till hvarandra såsom talen. Det finnes inga koordinerade tal. De äro blott högre och lägre. Och de lägre talen ingå i de högre undan för undan. De högre talen ha de lägre undan för undan

till sina positiva bestämningar. Så t. ex. ingå 1, 2, 3, 4 och 5 såsom positiva bestämningar i 6 o. s. v.

Men hvarför kalla vi då de empiriska begreppen species coordinatae, då de i självfva verket icke äro koordinerade utan endast subordinerade under hvarandra såsom högre och lägre såsom mer eller mindre positivt bestämda? Vi kalla de empiriska begreppen koordinerade, när vi icke inse huru de ingå i hvarandras innehåll. Vi kunna icke omedelbart inse huru begreppen rätvinklig, trubbvinklig och spetsvinklig triangel ingå i hvarandra och därför säga vi, att de äro disjunkt koordinerade, oaktadt de i verkligheten icke äro koordinerade utan endast högre och lägre på samma sätt som talen och allt annat, som är ett system. Anledningen hvarför vissa begrepp synas vara koordinerade är densamma som anledningen hvarför en mindre del af en oändligt stor cirkelpereferi synes vara rät, ehuru den är en kroklinea. Endast om alla begrepp äro högre och lägre på samma sätt som talen kunna de ingå i hvarandra och endast med detta villkor kunna vetenskaperna, som icke kunna hafva annat innehåll än begrepp, utgöra ett system. Begreppen äro i sig själfva hvarken i rum eller tid och därför kunna de ingå i hvarandra och utgöra ett system.

Men hvilken är anledningen, hvarför man icke dess mindre låter begreppen vara disjunkt koordinerade? Jo man öfverflyttar på begreppen det, som endast gäller om de ting, om hvilka de äro begrepp. Tingen i rum och tid falla isär och äro koordinade och därför föreställer man sig, att äfven begrepp, som ha tingen till sina objekter, äro koordinerade. Man inser omedelbart att vissa begrepp, som äro enklare, icke äro koordinerade utan ingå i hvarandra såsom högre och lägre. Men däremot kan man icke inse, huru andra empiriska begrepp, som äro speciellare, ingå i hvarandra eller hvilka af dem, som äro vare sig högre eller lägre och därför säger man om dem, att de äro koordinerade eller man fattar dem därför i analogi med tingen. Men äfven dessa begrepp måste förhålla sig till hvarandra såsom högre och lägre; eljest utgjorde de icke ett system och kunde icke heller ingå såsom momenter i en

vetenskap, som är ett system. Koordination står i strid med systemets begrepp, men icke subordination. Man får icke öfverflytta på begreppen hvad som endast gäller om de sinnliga tingen. Detta är detsamma som då man talar om döda krafter, därför att materien, på hvilken krafterna verka, är död.

Men gäller det sålunda om alla begrepp, att de äro samstämmiga och ingå i hvarandra såsom högre och lägre, så måste det ock och i all synnerhet gälla om de förnuftiga begreppen såsom dygd, plikt och opus morale. Dessa begrepp hänföra sig till en verklighet, som icke är i rum och tid utan som är fullt harmonisk och samstämmig. Vi kunna också, åtminstone i många fall, inse, huru de förnuftiga begreppen ingå i hvarandra såsom högre och lägre. Vi kunna inse t. ex. huru begreppet människa ingår i begreppet samhälle och huru begreppet om de lägre samhällena ingår i begreppet om de högre o. s. v. Och äfven då vi icke fullt se sammanhanget mellan de förnuftiga begreppen, så inse vi dock, att de omöjligen kunna vara motsatta och koordinerade, emedan detta icke gäller om den verklighet, till hvilken de förnuftiga begreppen hänföra sig eller om hvilken de gälla.

Då man har sökt indela dygden, så har man vanligen förväxlat henne med någonting annat, som varit för dygden mer eller mindre främmande. Men dygden är ett sedligt viljesätt och är såsom sådan indivisibel i logisk mening. Hos henne finnas inga hvarandra uteslutande arter eller species. Alla s. k. indelningar af dygden kunna därför endast betyda, att man betraktar en och samma dygd från olika sidor eller synpunkter. Vidare kan man ock skilja mellan dygd i primär och sekundär bemärkelse. Dygd i sekundär bemärkelse är färdighet i moralisk mening. Och dessa färdigheter kunna indelas och klassificeras, men icke dygden såsom sådan. Då man fattar dygden såsom färdighet, så ser man henne såsom framträdande och yttrande sig i det sinnliga eller man ser då dygden i förhållande till det sinnliga, hvarigenom den karaktär af motsats eller af exklusivitet, som gäller om detta, äfven kommer att gälla om dygden. Alla etiska färdigheter äro dygder fattade i sekundär bemärkelse. Färdighet är

en för dygden främmande synpunkt, när dygd tages i primär och egentlig bemärkelse. Endast färdigheter kunna indelas och klassificeras. Återhållsamhet, måttlighet, gifmildhet, nykterhet, kyskhet, sannfärdighet o. s. v. äro etiska färdigheter eller dygder i sekundär bemärkelse.

Härefter gå vi att anställa en kritik af de historiskt gifna indelningarna af dygden.

Man har indelat dygden 1) efter effekten i positiva och negativa dygder. Den positiva dygden vore ett görande. Af den positiva dygden framträdde en viss effekt. Den negativa dygden åter vore ett låtande eller innebure ett underlåtande af någonting, som är orätt. Denna dygd var således negativ med afseende på sin effekt. Genom denna dygd hindrades en ond effekt att inträda. Denna indelning är otillfredställande. För det första är det icke någonting för dygden väsentligt att åstadkomma vissa effekter. Detta hör icke med nödvändighet till dygdens begrepp. Dygden kan vara lika verklig såsom dygd utan att ha några effekter. Man har således här indelat dygden efter något, som icke är för henne väsentligt. Vare sig dygden ses såsom rätt sinnesförfattning eller såsom god viljeriktning eller såsom sedlig afsikt, så hör det icke till hennes begrepp att åstadkomma några verkningar eller effekter. Vidare anmärka vi, att man här har förväxlat dygd och plikt, ty göranden och låtanden äro icke dygder utan handlingssätt eller plikter. Såsom varande en af sedlighetens idé bestämd viljeriktning eller afsikt är all dygd positiv. Nu kunde man visserligen säga, att då viljan är riktad på det rätta eller på sedlighetens idé, hon först måste vara riktad från det orätta, hvilket är den negativa dygden, under det att den förra är positiv dygd. Men all negativ dygd i denna mening är endast en följd af den egentliga dygden, som är positiv. Negativa dygder äro följder af den positiva dygden, på samma sätt som negativa lagar äro följder af den positiva lagen.

2) har man indelat dygden efter de olika själsriktningar eller själsegenskaper, som genom dygden åstadkommas. Till sådana själsegenskaper höra t. ex. gifmildhet, välgörenhet, tack-

samhet o. s. v. Detta är dygd i sekundär bemärkelse eller i betydelse af färdighet. Äfven här är dygden indelad efter dess effekter på samma sätt som vid den förra indelningen. Men vid den förra indelningen var effekten mer allmänt eller obestämdt uppfattad. Här däremot afses vissa bestämda effekter, nämligen vissa själsriktningar eller själsegenskaper. Vidare afsågs vid den förra indelningen mer inre effekter hos själfva viljan. Här däremot afses mer yttre effekter eller verkningar, eller verkningar, som framträda hos det lägre. Äfven här har man sålunda begått det felet, att man har indelat dygden, källan, efter de effekter, som framgå ur densamma, hvilket är oriktigt. Dessa effekter är någonting för dygden såsom sådan främmande och för densamma oväsentligt och kunna därför icke läggas till grund för hennes indelning. Dessa effekter uppfylla icke de fordringar, som måste uppställas på en indelningsgrund. Indelningsgrunden får icke vara någonting yttre, främmande och oväsentligt för dividendum, utan måste vara en inre, väsentlig och närmare bestämbar bestämning hos detsamma.

3) har man indelat dygden efter människans själsförmögenheter uti teoretisk och praktisk dygd. Aristoteles och flera nyare filosofer ha denna indelning. Indelningen förekommer på sätt och vis äfven hos Plato. Aristoteles indelade dygden i a) *ἀρεταί ἠθικαί* hos den sinnliga delen af själen och b) *ἀρεταί διανοηθικαί* hos den förnuftiga delen af själen. De teoretiska dygderna voro enligt Aristoteles fem, nämligen *νοῦς* vid det självklara eller vid de högsta principerna, *ἐπιστήμη* vid följderna ur dessa självklara principer; vidare *σοφία*, som var de båda nyss nämnda dygdernas enhet samt *τέχνη* vid *ποίησις* och *φρόνησις* vid *πρᾶξις*.

Mot denna indelning anmärka vi för det första såsom ett formellt fel, att man icke äfven har upptagit en estetisk dygd, då det ju äfven finnes en estetisk grundförmögenhet. Vidare anmärka vi att all dygd är praktisk och tillhör viljan. Med den teoretiska dygden menas någonting annat, nämligen en viss kapacitet hos förståndet eller hos den teoretiska förmågan. Men denna egenskap har icke etisk betydelse. Detta är åt-

minstone icke nödvändigt. Man kan visserligen tänka denna egenskap hos förståndet vara en följd af dygdig vilja eller af sedligt lif, med det är i alla händelser icke lämpligt att kalla henne en teoretisk dygd. Till slut anmärka vi, att man icke kan lägga själsförmögenheterna till grund för dygdens indelning, emedan de äro dygdens organer. Dessas indelning blir därför icke dygdens. Då man indelar dygden efter själsförmögenheterna, så begår man samma fel som om man ville indela konsterna efter de olika verktyg för deras utförande, som konstnärerna begagna. Man indelar i detta fall konsterna efter någonting, som för dem är yttre och oväsentligt, och detsamma är ock förhållandet, då man indelar dygden efter själsförmögenheterna, som äro hennes organer. Dygden är människan betraktad såsom dygdig och då den sedliga människan har själsförmögenheterna till sina organer, så kan detsamma äfven sägas om dygden. Dock är det endast den fria och förnuftiga viljan, som är dydgens närmaste och omedelbara organ.

Grekerna och äfven Aristoteles fattade dygden väsentligen såsom varande en duglighet och detta i eminentaste mening eller duglighet till det för människan högsta och viktigaste. Men denna uppfattning af dygden är för allmän och obestämd. Den, som enligt Stoikerna hade dygd eller var vis, hade därmed alla dugligheter. »Den vise var herre öfver konster och vetenskaper», sade de.

Äfven Neo-Platonikerna ha en indelning af dygden i teoretisk och praktisk dygd och den teoretiska dygden är högre än den praktiska. Enligt Plotin skulle människan befria sig från kroppen, som var ett ondt. Teoretisk religiös kontemplation var den högsta formen af dygd. Alla lägre grader af förnimmande äro lägre grader af dygder, genom hvilka människan närmar sig den högsta dygden såsom mål och denna högsta grad af dygd är den ekstatiska dygden. Denna högsta form af dygd vinnes genom total abstraktion från allt ändligt, mångfaldigt och bestämdt. Denna dygd är höjd t. o. m. öfver allt tänkande; den är medvetslös och passiv samt innebär människans substantiella väsensenhet med det gudomliga.

Hvilka äro de olika slagen eller formerna af dygd enligt Plotin? Den lägsta formen af dygd är 1) den etiska eller den praktiska dygden. Denna dygd består i rening, själens rening från kroppen. Själen är icke i och för sig själf oren eller ond, utan oren och ond är själen blott genom sitt förhållande till kroppen. Befrias själen från bundenheten vid kroppen, så går hon uppåt och förenar sig med det ena eller med Gud. Epìstrofä börjar af sig själf blott de band, som hålla själen bunden vid kroppen, afklippas. Den lägsta dygden är nu den praktiska och den går ut på rening, κάθαρσις och apathi. Därefter kommer 2) den politiska dygden, det politiska lifvet. Äfven denna dygd består i sinnesförfattningens rening genom sedligt handlande inom det yttre och i förhållande till andra personer och objekter. Äfven denna dygd är en lägre form af dygd, emedan hon innebär förändring och sträfvanden och emedan hon innebär själens riktning på det yttre, ändliga, föränderliga och mångfaldiga. Det är en lägre form af dygd, emedan själen här vid sitt handlande är vänd från det högre och gudomliga och på det yttre, lägre och världsliga. Den politiska dygden har därför blott negativt värde. Plotin intar egentligen icke en strängt asketisk ståndpunkt. Det sinnliga såsom lust behöfver icke helt och hållet negeras. Det sinnliga och världen är en afbild af det gudomliga. Världen är icke i och för sig helt och hållet ond, emedan hon har del i det gudomliga och emedan hon genom emanation är utgången från det gudomliga. Världen innehåller idéerna och är såsom varande en skuggbild af den himmelska världen icke i och för sig ond. Medvetandet af det gudomliga väckes genom det sinnliga. Dessa begge praktiska dygder ha negativ betydelse och negativt värde. De äro blott medel och villkor för den högre dygden, som har positiv betydelse och positivt värde. Denna högre dygd är 3) den teoretiska dygden. Hvarför har den teoretiska dygden högre värde och högre betydelse än den praktiska dygden? Den har högre värde, emedan den är riktad på det oföränderliga, eviga och himmelska. Den teoretiska dygden förekommer i olika grader: a) varseblifningen, åskådningen, som är såsom en skugga af

sanningen. Här är det i ofullkomliga drag, som man fattar sanningen eller det gudomliga. b) διάνοια, λογισμός, σοφία. Detta är det dialektiska vetandet, som fattar tingens inre väsen, deras lagar och former eller deras genera och species, och när människan fattar tingens inre väsen eller det varande, så befrias själen från kroppen. Denna dygd innebär människans befrielse från det sinnliga; c) νοῦς, som är intellektuell åskådning af själfva idévärlden och denna omedelbara åskådning af den gudomliga idévärlden innebär ock själens enhet med denna värld. Härmed åskådar själen äfven sig själf, sitt sanna väsen. Här har människan ännu medvetandet kvar. Denna dygd är medveten och fri eller spontan. Dygden är herrelös, ἀδέσποτος, d. ä. spontant fri; νοῦς motsvarar Aristoteles självklara, axiomatiska principer; d) ekstasis. Denna dygd innebär, att människan är utan medvetande; människan är här icke tänkande. Detta innebär förändring, verksamhet och mångfald. Mångfalden antages här innebära motsats. Tänkande innebär relation till det, som tänkes eller till objekt. Denna dygd innebär lifvets utslocknande eller dess död. Men lifvet och medvetandet äro ett negativt och nu sker en negationens negation, hvilket är position eller positivt varande. Här kommer själen icke blott i omedelbar beröring med de himmelska idéerna, utan här kommer själen i besittning af det, som är högre än idéerna, nämligen det urena. Själen erfar nu ett outsägligt tillstånd, emedan det är det gudomliga urljuset, τό φῶς, som i själen inbryter. Själen erfar nu ett kärleksrus af gudomlig art. Men denna dygd har dock ett fel. Hon är momentan, ögonblicklig, hastigt öfvergående. Därför måste själen söka en svag ersättning i den positiva religionen, som dock blott är ett medel. Här är religionen icke det högsta. Hon är endast ett medel.

Porfyrius antar fyra slag af dygder: 1) ἀρεταί πολιτικαί. Denna dygd går ut på att behärska lidelser och affekter. Detta är detsamma som yttre rättskaffenshet, hederlighet. Människan håller sig här inom det sedligas gränser i negativ mening. Hon afstår från osedliga, ohederliga handlingar och begränsar affekter. Denna första dygd är mensklig. 2) ἀρεταί καθαρτικαί.

Denna dygd går ut på apathi, rening från det sinnliga. Denna dygd kallas »ett afläggande af främmande seder», d. v. s. människan afstår från drifter och begär och från lif i och enligt dessa. Denna dygd är demonisk. 3) ἀρεταί νοητικαί. Detta är teoretisk dygd. De tvänne föregående voro praktiska dygder. Detta är kontemplationens dygd. Här börjar epistrofä och därför kallas denna dygd ett uppbrytande hemåt. Denna dygd är gudomlig. 4) ἀρετή παραδειγματική. Detta är ekstasens dygd. Denna dygd är egentligen öfvermänsklig och kallas därför »en gudarnas fader».

Efter Porfyris tid söker man, såsom hos Jamblicus, att på theurgiskt sätt eller medelst magiska handlingar och formler vinna enhet med mellangudarna eller mellanväsendena, ty människans enhet med det högsta anses vara omöjlig. Därför har människan att genom dessa magiska handlingar och formler nedkalla till sig de lägre gudarna för att erhålla deras hjälp. Jamblicus tillägger äfven en femte dygd, ἑνιαίαι. Därjämte har människan äfven att öfva sig i tro. Människan har att tro på alla positiva religionsläror, mystisk och allegoriskt tolkade. Vetandet är för människan omöjligt. Tron är det enda, som är möjligt. Men till sist blir icke ens tron någonting mänskligt och möjligt utan tron blir någonting, som är öfver det mänskliga förnuftet och som blir en gåfva af gudarna. Det är nu utifrån, som tron inlägges i själen.

4) har man indelat dygden efter böjelserna. Men böjelserna äro någonting ofritt och naturligt och man kan icke indela det fria och medvetna efter det ofria och omedvetna såsom indelningsgrund. Vidare äro böjelserna sinnliga och man får icke indela det förnuftiga såsom dygden efter det sinnliga såsom indelningsgrund. Det hör icke till begreppet böjelse, att hon skall vara någonting medvetet, fritt och förnuftigt. Böjelse är en naturlig disposition, eller en viss fallenhet. Böjelser har man af naturen, d. v. s. de äro ofritt gifna. Därför har ingen heller hvarken förtjänst eller skuld i moralisk mening för sina böjelser. Den ena människan, som har goda böjelser af naturen, har för dessa ingen förtjänst. Dessa goda böjelser

äro endast en lycklig naturgåfva och den människa, som eger dem, är gynnad af naturen. En annan människa åter, som har onda böjelser af naturen har för dessa ingen skuld. Man säger om en sådan människa endast, att hon är missgynnad af naturen. Människan bör på ett visst sätt genom sin fria vilja behärska och bestämma dessa naturliga tendenser och dispositioner för att vara sedlig. Människan kan icke tillräknas förtjänst och skuld för sina böjelser såsom sådana, emedan hon har dem af naturen. Människan är tillräknelig endast för det bruk, som hon genom sin fria vilja gör af sina böjelser. För böjelsernas beskaffenhet såsom blott sådan är hon däremot icke ansvarig. Ansvar och tillräknelighet sträcka sig icke längre än friheten.

Böjelse har man endast för det lägre, sinnliga och världsliga. Man säger icke, att man har böjelse för det förnuftiga såsom för sedlighet och religion. Sedlig och religiös är människan af plikt, icke af böjelse. Det i och för sig själft rätta och goda gör man icke af böjelse utan af kärlek.

Mot denna indelning anmärka vi vidare att, såvida böjelserna äro onda, och enligt de negatva moralsystemerna äro alla böjelser ett ondt, dygden här blir indelad efter sin motsats, det onda, hvilket är orimligt. Dygden blir nu äfven betraktad med afseende på utförandet, hvilket är en för dygden främmande synpunkt. Dygden är viljans konstanta riktning på sedlighetens idé utan allt afseende på utförandet. Äro böjelserna åter goda, hvilket de kunna vara enligt de positiva moralsystemerna, så äro de organer för dygden, d. v. s. för den sedlige anden såsom dygdig. Men dygden kan icke indelas efter sina organer, såsom vi redan ha sett.

5) har man indelat dygden i fyra kardinaldygder, *σοφία*, *ἀνδρεῖα*, *σωφροσυ'νη* och *δικασοσυ'νη*. Denna indelning är uppställd af Plato och upptagen af alla moralsystemer i antiken, men icke i Aristoteles' moralsystem. Detta är dock ingen indelning af dygden utan endast en betraktelse af dygden från olika sidor eller synpunkter. I de första Platonska dialogerna förekom äfven *'οσιότης*, som var dygden, tänkt i förhållande till Gud. Men denna dygd blef sedan upptagen i *δικαιοσσυ'νη*. Pla-

tos syfte var att angifva den fullkomliga beskaffenheten hos själens delar eller hos själsförmögenheterna samt den harmoniska enheten af dessa fullkomligheter. Plato ville visa, huru själsförmögenheterna samt själen såsom ett helt betraktad böra vara beskaffade.

Aristoteles, som var den ende, hvilken i antiken icke upptog Platos indelning af dygden, fattade henne mer empiriskt eller i enlighet med det vanliga språkbruket. Det var äfven på empiriskt sätt och i enlighet med språkbruket, som han sökte indela dygden.

Äfven Cicero upptog Platos indelning af dygden och kallade dessa dygder quatnor fontes honesti. Augustinus kallade dem: quatnor virtutes cardinales.

Hos Plato är det ett fel, att han icke har angifvit någon giltig och tillfredsställande indelningsgrund för dygdens indelning. Dygden kan icke indelas efter själens delar, liksom själen icke heller har några delar i egentlig mening. Själen har endast organer, förmögenheter eller organiska momenter. Endast kroppar ha delar, men själen är ingen kropp. Icke heller har Platos indelning blifvit på vetenskapligt sätt rättfärdigad af dem, som hafva upptagit och användt densamma.

I nyare tiden har man isynnerhet efter Thomasii och Wolffs tid öfvergifvit denna indelning såsom varande oanvändbar. Många teologer, som under medeltiden upptogo Platos indelning af dygden, tillade till de fyra kardinaldygderna de kristna dygderna tro, hopp och kärlek.

Platos indelning af dygden kan endast på detta sätt rättfärdigas, att man visar, att de olika dygderna äro en och samma dygd, fattad från olika sidor eller synpunkter. De olika kardinaldygderna äro dygden, fattad dels från formal, dels från real och dels från ideal synpunkt samt slutligen äfven från metafysisk synpunkt.

1) σωφροσύνη är dygden formaliter uppfattad och bestämd. Mätta, sans, besinning uttrycka dygdens självständighet och harmoni.

2) ἀνδρεία, fasthet, styrka och energi i moralisk mening. Detta är dygden, fattad från real synpunkt.

3) φρόνησις eller Sofia innebär klarhet och precision i sedlig bemärkelse. Detta är dygden, fattad från ideal synpunkt.

4) δικαιοσύνη har dels en inre sida och motsvarar då rättskaffenshet eller uttrycker den ideala och förnuftiga sidan hos dygden, och dels en yttre sida och motsvarar då de metafysiska dygderna vishet, godhet och rättvisa. Den sedliga karaktärens metafysiska attributer kunna ock betraktas såsom dygder. Enligt Plato skulle δικαιοσύνη till sitt yttre motsvara rättvisa, men äfven vishet och godhet äro metafysiska dygder lika väl som rättvisan.

Hos Plato är det ett fel, att han icke har skilt mellan den logiska och metafysiska synpunkten för dygdens och sedlighetens betraktande, liksom han icke heller har skilt mellan sedlig praktisk förmåga och sedlig praktisk funktion och angifvit hvarderas hufvudformer.

Den speciella dygdeläran har att hänföra alla särskilda dygder under dessa hufvuddygder. Alla speciella dygder skola nu från formal synpunkt visas vara former eller specifikationer af σωφροσύνη, från real synpunkt former af ἀνδρεῖα och från ideal synpunkt former af φρόνησις. Man kan ock fatta hufvuddygderna såsom varande undergifvenhet under förnuftet såsom högsta bestämningsgrund, trohet mot förnuftet såsom högsta lag och förtröstan till förnuftet såsom det högsta goda, och i sådant fall skulle den speciella dygdeläran gå ut på att fatta alla dygder såsom varande specifikationer eller former af dessa. Man kan ock fatta hufvuddygderna såsom varande aktning, lydnad och kärlek. Eller ock skulle den speciella sedeläran i det hela gå ut på en redogörelse för de särskilda opera moralia samt för de plikter i sekundär bemärkelse, genom hvilka dessa ha kommit till stånd, äfven som för de dygder i sekundär bemärkelse, från hvilka plikterna hafva utgått.

6) har man indelat dygderna efter maximen. Men denna indelning hvilar på en konfusion af dygd och plikt. Enligt denna indelning skulle det finnas en dygd för hvarje slag af plikter. Men denna indelning förutsätter i sådant fall plikten och rör egentligen icke dygden. Enligt denna indelning skulle

jag hafva en dygd t. ex. såsom familjefader, såsom yrkesidkare och såsom embetsman o. s. v. och en dygd såsom människa. Såsom människa har jag en maxim att följa och såsom samhällsledamot en annan och nu har jag ock olika dygder, som följa af de olika maximer, som jag har i olika ställningar i lifvet. Men maxim betyder här praktisk grundsats, regel eller lag och detta blir således en indelning af plikten. Och då man säger, att olika slag af plikter förutsätta olika slag af dygder, så tages dygd i sekundär bemärkelse såsom varande färdighet eller själsegenskap. Olika själsegenskaper framgå såsom följder af sedligt lif eller däraf, att man är sedlig karaktär.

Men denna indelning syftar dock till någonting, som är riktigt. Om man nämligen tager maxim icke i betydelsen af praktisk regel, grundsats eller lag utan i betydelsen af högsta bestämningsgrund, så syftar denna indelning därpå, att dygden, viljeriktningen, kan indelas efter de olika innehållsmomenterna hos den bestämningsgrund, på hvilken viljan är riktad. Den sedliga bestämningsgrunden innehåller många momenter och då nu viljan tänkes vara riktad på ett innehållsmoment, så är detta en dygd och när hon är riktad på ett annat innehållsmoment, så är detta en annan dygd. Man får nu lika många dygder, som det finnes innehållsmomenter i sedlighetens idé. Man får nu en mångfald af dygder, beroende därpå att bestämningsgrunden är en reell, systematisk eller universell enhet, som innehåller en mångfald af momenter. Men hvarje sådan dygd är dock hela dygden, hela den sedlige anden, sedd från en viss synpunkt. Dygden är en enda, men hon är ett system, som innehåller en mångfald af momenter och hvarje innehållsmoment hos dygden är själf en dygd, liksom hvarje innehållsmoment hos den sedliga bestämnigsgrunden själf är bestämningsgrund. Dygden är viljans riktning på sedlighetens idé; men sedlighetens idé innehåller många momenter och nu kan dygden specificeras efter de olika innehållsmomenterna i sedlighetens idé.

Hvilka momenter innehållas i sedlighetens idé och huru specificeras med afseende därpå dygden? I sedlighetens idé in-

nehållas Gud, samhällena och människans eget sanna väsen. Nu är dygden lika mångfaldig, som den sedliga idén. Dygden är därför dels religiös dygd, dels social dygd och dels individuell eller allmänt mänsklig dygd. Men felaktigt är att indela dygden efter maximen, om man med maxim menar lag eller regel, ty i sådant fall kommer indelningen att afse plikten. Dessutom får man då icke heller förbise, att man ofta bör handla efter samma maxim både mot sig själf och mot andra.

Man har stundom föreställt sig att de sedliga maximerna vore koordinerade och sålunda motsatta, så att de skulle utesluta hvarandra. Men detta är att fatta de sedliga och förnuftiga bestämningsgrunderna efter analogi med de sinnliga och osedliga bestämningsgrunderna. De sinnliga bestämningsgrunderna äro motsatta, hvaraf följer att realisationen af en sinnlig maxim innebär åsidosättande af andra sinnliga maximers realisation. Den, som är verksam för att förverkliga det sinnliga ändamål, som är uttryckt i en sinnlig maxim, förverkligar därmed icke det ändamål, som är exprimeradt i en annan sinnlig maxim, emedan de sinnliga ändamålen äro motsatta på samma sätt som de sinnliga maximerna. Förverkligandet af ett sinnligt ändamål innebär, att andra sinnliga ändamål försummas eller rent af motverkas. Den, t. ex. som gör vällefnad eller njutning till sitt lifs högsta ändamål, motverkar därmed ändamålet att förvärfva egodelar o. s. v. Aktualisation af ett sinnligt ändamål innebär icke aktualisation af andra sinnliga ändamål, emedan de sinnliga ändamålen äro opposita. Men så förhåller det sig icke med de förnuftiga ändamålen och med de förnuftiga maximerna. Dessa äro samstämmiga och innehållas i hvarandra såsom högre och lägre. System är det förnuftigas form, hvaraf följer, att den, som verkar efter en sedlig maxim och för ett förnuftigt ändamål, på samma gång verkar efter andra sedliga maximer och för andra sedliga och förnuftiga ändamål — uti detta. Den, som vinner ett förnuftigt godt, vinner därmed allt förnuftigt godt. Ett annat och motsatt förhållande äger däremot rum med afseende på det sinnligt goda. Den, som vinner den sinnliga lycksaligheten under en form,

går förlustig den sinnliga lycksaligheten under andra former. Den sinnliga lycksaligheten framträder under många och mångfaldiga former, som äro motsatta och utesluta hvarandra. Den sinnliga lycksalighetsmaximen kan på många och motsatta sätt specificeras, men så är det icke med den förnuftiga lycksalighetsmaximen. Denna kan endast på ett sätt specificeras. Och de former af lif, under hvilka den förnuftiga lycksaligheten framträder, äro fullt samstämmiga.

7) har man indelat dygden efter objektet i 1) individuell och 2) social dygd. Det förra vore dygd mot mig själf och det andra slaget vore dygd mot andra människor. Men denna indelning rör plikten. Det är plikten, som indelas i plikter mot oss själfva och mot andra eller mot nästan. Men äfven nu är indelningen ofullständig, ty det finnes ock plikter mot Gud. Man kan ock säga, att denna indelning har afseende på den sedliga produkten, opus morale. Opus morale indelas nämligen i opus morale individuale och opus morale sociale. Men äfven då är indelningen ofullständig, ty det finnes ock ett opus morale totale s. universale, s. religiosum. Sedliga produkten indelas efter de olika former af förnuftet, som blifvit genom sedligt handlande förverkligade. Att indela dygden efter objektet är felaktigt, emedan dygden är viljans fasta riktning på sedlighetens idé utan afseende på hvarje objekt eller material. Vid dygden ser man icke på utförandet och då icke heller på något objekt eller material. Vid dygden afses objektet endast, om man därmed menar bestämningsgrunden eller sedlighetens idé. Dygden är den sedliga funktionen, sedd från viljans eller maximens synpunkt, under det att plikten är samma funktion, sedd såsom verksamhet och opus morale är funktionen, sedd från synpunkten af det, som genom densamma har kommit till stånd eller till verklighet.

Äfven denna indelning syftar till någonting, som är rätt. Denna indelning har afseende på de olika ställningar, i hvilka man har att betrakta dygden eller den dygdiga människan. Dygden kan betraktas dels i förhållande till människan själf, hennes sinnliga krafter och medel och dels i förhållande till

samhället och dess medlemmar och dels slutligen i förhållande till Gud och till hans rikes medlemmar. Denna indelning motsvarar sålunda den metafysiska betraktelsen af dygden. I detta afseende ha vi individualitetens, socialitetens och religiositetens dygd. Men indelningen har varit ofullständig, emedan man har utelämnat den tredje synpunkten.

8) har Spinoza indelat dygden i 1) fortitudo och 2) generositas. Fortitudo är dygden, betraktad från real synpunkt och generositas är dygden, betraktad från ideal synpunkt och således har den formala synpunkten för dygdens betraktande blifvit utelämnad, hvilket är ett fel. Enligt Spinoza kan dock någon dygd i egentlig mening icke finnas, emedan hans system är fatalistiskt. Han nekar nämligen både frihet och ändamål.

9) Kunna dygd och plikt distingueras? Är en bestämd åtskillnad möjlig att fasthålla mellan dygd och plikt? Åtskillnaden mellan dygd och plikt har stundom blifvit förnekad på den grund, att äfven dygden måste ha karaktär af verksamhet, på samma sätt som plikten är verksamhet. Motsatsen skulle innebära en vilja, som ingenting ville. Denna fråga har blifvit tillräckligt besvarad i det föregående. Dygden är den sedliga funktionen, betraktad i sin utgångspunkt och såsom en hvilande modus hos den sedliga karaktären. Man afser således icke att funktionen innebär verksamhet, hvilken synpunkt däremot tages i betraktande då funktionen ses såsom plikt. I ett visst fall kan effekten af dygd och sedlighet uteblifva, liksom icke heller hvarje sedlig maxim i hvarje moment af lifvet uppfordrar människan till verksamhet. I något afseende måste dygd och plikt kunna distingueras, ty i annat fall vore de icke tvänne olika grundformer af den sedliga funktionen. De skilja sig från hvarandra så, som en konstant sedlig viljeriktning skiljer sig från ett ovillkorligt fordradt sedligt handlingssätt. Och de förhålla sig till hvarandra så, att dygd icke kan finnas utan plikt och icke heller plikt utan dygd. En plikt, som icke vore förenad med dygdig sinnesförfattning, vore endast ett yttre görande, legalitet eller yttre rättfärdighet och saknade sålunda allt moraliskt värde för den handlande själf,

ehuru ett sådant i yttre afseende förnuftsenligt handlingssätt kan vara ett medel för det goda för andra människor, som äro sedliga. Och likaså vore en dygd, från hvilken icke plikt framginge, icke en verklig dygd utan på sin höjd endast någonting teoretiskt eller något, som motsvarade hvad man i religionsläran kallar död tro. Dygd kan väl finnas utan yttre handling, ty ofta är ett yttre görande icke möjligt. Men plikt är icke nödvändigt en yttre handling, ehuru den äfven kan framträda inom det yttre. Det väsentliga i plikten är det inre viljebeslutet i enlighet med den moraliska lagens fordran eller själfva viljans decision i enlighet med lagen.

10) Huru mångfaldig är dygdens motsats? Dygden har en dubbel motsats, nämligen dels en kontradiktorisk och dels en konträr motsats. Dygdens kontradiktoriska motsats är dygdelöshet, »Untugend», frånvaro af dygd utan vidare. Denna motsats finnes blott hos de outvecklade eller ouppfostrade, för hvilka det ännu icke är möjligt att ha medvetande af det förnuftiga. Dygdelöshet, oskuld i negativ bemärkelse eller dygdens kontradiktoriska motsats finnes hos dem, som ännu icke ha utvecklat sig till aktuella personer eller till förståndets och den fria viljans ståndpunkt. De ha ännu ingen frihet och äro därför icke imputabla. Och det är utan eget förvållande, som de ännu icke ha medvetande om det osinnliga och dess fordringar. Ett outveckladt barn är ännu indifferent för ondt och godt i moralisk mening. Blott en moraliskt fri vilja är det ena eller det andra. Men barnet har ännu ingen aktuell vilja.

Dygdens konträra motsats däremot är last. Denna motsats finnes hos de utvecklade, som ha aktuell vilja och som kunna uppställa och fasthålla konstanta maximer. Lasten är viljans konstanta riktning på en mot förnuftet stridande maxim. Lasten är skapande princip för ett förvändt och osedligt lif. Lasten är den konstanta anda och sinnesförfattning, som är följd däraf, att människan är osedlig karaktär och som är källa till ett förvändt och osedligt lif. Sinnesförfattningen skall vara konstant eller perdurerande för att vara last. Sedd såsom varande dygdens motsats definiera vi lasten så, att hon

är den osedliga funktionen, betraktad såsom en konstant viljeriktning, hvars subjekt och grund är den osedliga karaktären, hvars innehåll eller objekt är en mot förnuftet stridande maxim (eller den sinnliga lycksalighetsmaximen) och hvars omedelbara följder äro synder samt onda gerningar eller verk, opera immoralia. Lasten kan vara teoretisk, praktisk eller estetisk. Lasten är det ena eller det andra allt efter som den är riktad på någon form af teoretiskt, praktiskt eller estetiskt sinnligt lif, som sättes såsom den högsta eller såsom ändamål och för hvilken allt annat, äfven det förnuftiga, endast är medel. Den estetiska lasten är vällust i egentlig mening, ty njutning och känsla däraf är här det högsta goda. De praktiska lasterna äro 1) girighet, 2) maktlystnad, 3) ärelystnad. Girigheten afser egendom. De tvänne andra lasterna afse personer och ett visst förhållande till dessa, antingen så, att man behärskar dem för egoistiska syften eller ock söker vinna anseende ibland dem. Last i teoretisk mening innebär, att man väl skaffar sig vetande och insikt, men endast såsom medel för egoistiska syften. Äfven vetande och kunskaper böra afse förnuftiga ändamål. Allt empiriskt vetande är medel för det förnuftiga vetandet eller för det förnuftiga i det hela, som ensamt är sjelfändamål. För den lastfulle är dygden antingen indifferent eller föraktad eller i sina yttringar, ehuru icke i och för sig, hatad. Människan måste alltid erkänna det förnuftigas företräde framför det sinnliga och hon kan aldrig blifva helt och hållet känslolös och döf för sitt eviga och sanna väl.

11) Följer all dygd af en dygd och all last af en last? Kan man från verkligheten eller förhandenvaron hos människan af *en* dygd sluta till *alla* dygders verklighet hos människan? Och kan man likaledes från närvaron af *en* last sluta till *alla* lasters förhandenvaro? Stoikerna jakade dessa frågor. Den, som hade en dygd hade enligt Stoikerna alla dygder och den, som hade en last, hade alla laster. I nyare tiden har man nekande besvarat den förra frågan, emedan ingen människa är fullkomlig och emedan hon utvecklar sig successivt. Man har föreställt sig, att antagandet att människan kunde äga all dygd kunde

innebära, att hon vore fullkomlig, idealisk eller hade nått sitt eviga ändamål och således icke vidare behöfde utveckla sig. Men en sådan fullkomlighet når icke människan i detta lifvet. Därför kan icke heller all dygd vara för handen hos människan, så snart hon öfver hufvud har dygd. Man har här upptagit en felaktig synpunkt eller en synpunkt, som icke tillhör dygden såsom sådan, nämligen synpunkten af utförande eller af realisation af dygdeinnehållet. I utförande och realisation finnas grader, men icke i dygden såsom blott sådan. Dygden är en unitas absoluta och däraf följer att i en dygd innehålles all dygd eller alla dygder. Eller, dygden är, såsom det förnuftiga lifvet i det hela, ett system eller en samstämmig och harmonisk verklighet och däraf följer, att det hela eller allt är närvarande i hvarje moment. Den, som har en dygd, har därför alla dygder. Därmed att viljan är riktad på ett, som är förnuftigt eller rätt, är hon riktad på allt förnuftigt och rätt, emedan inom det förnuftiga allt ingår i allt. Häraf följer äfven, att frånvaron af en dygd innebär frånvaro af all dygd eller af alla dygder. Den, som icke har en dygd, har ingen dygd eller inga dygder. I ett system innebär upphäfvandet af ett enda moment upphäfvandet af det hela eller af allt, emedan det hela är närvarande i hvarje moment. Men däraf att det hela eller all dygd är närvarande i hvarje dygd, följer icke, att alla dygder äro aktuella därmed, att en dygd är aktuell eller verklig, ty till dygdens begrepp hör icke aktualisation eller grader af aktualisation. I hvarje dygd äro alla andra dygder på potentiellt eller ideellt sätt närvarande. Och den, som aktualiserar dygden i ett moment eller en dygd har ock tendens att aktualisera alla andra dygder. Detta allt följer af det förnuftigas samstämmiga och harmoniska form.

Annat är förhållandet däremot med lasten. Den, som har en last, har därför icke alla laster. Moralisk förvändhet i ett afseende innebär icke moralisk förvändhet i alla andra afseenden. Det sinnliga är enhet af motsatser, så att dess momenter falla isär och utesluta hvarandra. Men ehuru af en lasts närvaro icke följer närvaron af alla laster, så hindrar detta lik-

väl icke att närvaron af en last gör människans lif i det hela förvändt. Lasten är icke en unitas absoluta, på samma sätt som dygden. Däraf att viljan är riktad på ett sinnligt eller på en sinnlig maxim, följer icke, att hon är riktad på allt sinnligt eller på alla sinnliga maximer, emedan det sinnliga är enhet af motsatser. Äfven de sinnliga maximerna äro opposita.

12) Gifves det några grader i dygden? Stoikerna nekade alla grader i dygden, ehuru med den felaktiga förutsättningen, att dygden skulle sammanfalla med det fullt uppnådda sedliga ändamålet. Betraktas dygden såsom blott sådan eller såsom varande viljans konstanta riktning på sedlighetens idé utan vidare, så hör icke till hennes begrepp begreppet om några grader. Människan får icke ha sin vilja riktad på ideen endast till en viss grad, delvis eller relative, utan människan är förbunden att vara absolut hänvänd på det förnuftiga eller till sin vilja riktad på idén och häraf följer, att det icke kan finnas några grader i dygd och sedlighet. Allt, som i hvarje tidsmoment är möjligt och fordradt bör iakttagas absolute och icke endast till en viss grad. I detta afseende äro alla dygdige lika. Alla dygdige äro lika till principen eller in genere och endast med afseende på utförandet eller förverkligandet af det förnuftiga äro de olika eller eger ett gradförhållande rum mellan de sedlige. Hos Stoikerna hade denna lära sammanhang med deras förväxling af det sedliga idealet med det mått af sedlig fullkomlighet, som i tidslifvet kan vinnas.

Kan man i någon mening säga, att det gifves grader i dygden? Några grader finnas icke i dygden, när hon ses från maximens eller den moraliska idéns synpunkt och såsom varande viljans riktning på denna. Men väl kan äfven dygden sägas innehålla grader, såvida hon ses såsom en bestämning hos den tillvarande människan såsom sig utvecklande. Då den tillvarande människans lif i det hela har form af utveckling, så får äfven dygden denna karaktär; och såsom moment af en utveckling innehåller dygden grader, ty grader äro oskiljaktiga från all utveckling. Då man nu säger, att det finnes grader i dygden, så menar man därmed, att det finnes grader

i den dygdiga människans lif såsom innebärande utveckling. Eller, grader finnas icke hos dygden i och för sig, men väl i dygdens utöfning eller i dygdens förverkligande. Och om man nu jämför hvad människan är på olika tider och stadier af hennes andliga lif, så kan man säga, att hon på det ena stadiet intar en lägre och på det andra stadiet en högre grad af förverkligad dygd. Grader finnas nu i den sedliga viljeriktningens förverkligande. Så kan man ock jämföra den ena dygdiga människan med den andra, såvida bägges lif ses såsom innebärande utveckling och nu kan den ena människan stå lägre och den andra högre i sedlig fullkomlighet. Dygden har grader, om hon ses såsom en i tiden fallande funktion, som är moment af människans lif i det hela såsom hafvande form af en utveckling. Grader finnas i dygden eller dygdeinnehållets realisation. Men detta är en annan synpunkt för dygdens betraktande än då hon blott ses från den sedliga idéns synpunkt och såsom varande viljans konstanta riktning på denna. Till begreppet om en riktning hör icke, att hon skall innehålla några grader. Denna synpunkt är för dygden såsom sådan främmande. Grad uttrycker hvad någonting är i förhållande till ett annat, med hvilket det jämföres och som är dess mått. Ingenting är grad eller inbegrepp af grader, när det betraktas i och för sig självt och utan afseende på någonting annat. Och detsamma gäller äfven med afseende på dygden.

13) Gifves det något medium eller något mellanliggande spatium mellan dygd och last? Väl hos den outvecklade, som ännu icke är medveten af det förnuftiga och som icke har nått den moraliskt fria viljans ståndpunkt. På detta stadium af sitt lif har människan hvarken dygd eller last. Här finnes således ett mellanliggande spatium mellan dygd och last. Hos den fullt utvecklade människan däremot kan ett sådant spatium eller medium mellan dygd och last icke finnas, ty så snart människans aktuella vilja icke är riktad på förnuftet, så är hon därmed ond och har sålunda last. I det onda är människan äfven causa cessans eller causa defectiva. Stoikerna sade också: »οὐδὲν μεταξύ».

14) I hvad förhållande stå dygd och lycksalighet till hvarandra? Om man med lycksalighet menar sedlig eller förnuftig lycksalighet och identifierar denna med det högsta goda, sedt från subjektiv synpunkt, så äro dygd och lycksalighet icke till genus lika och kunna därför icke med hvarandra jämföras. Man jämför två eller flera, som äro af samma slag eller som äro till närmaste genus lika, men icke dem, som äro generiskt motsatta. Dygd, plikt och opus morale böra med hvarandra jämföras, emedan de äro till närmaste genus lika såsom varande den sedliga funktionens hufvudformer. Likaså kunna den sedliga förmågans hufvudformer med hvarandra jämföras, emedan äfven de äro till närmaste genus lika.

Men ville man, såsom ofta har skett, taga dygd i så vidsträckt bemärkelse, att man därmed förstode hela sedligheten och låter man äfven den sedliga lycksaligheten omfatta det sedliga lifvet i det hela, så äro de samma sak, blott sedd från något olika synpunkter. Dygden är då sedligheten, sedd från den sedliga viljeriktningens synpunkt, under det att lycksaligheten är sedligheten, sedd från mer subjektiv synpunkt såsom jämväl innebärande känsla af ett harmoniskt och fullkomligt lif.

Man får icke såsom Kant söndra dygd och lycksalighet från hvarandra. Man får icke fatta lycksaligheten såsom varande en yttre tillsats till dygden. Man får icke låta dygden hafva en princip och lycksaligheten en annan, ty bägge hafva samma princip, förnuftet eller den fria, förnuftiga viljan. Att lycksaligheten skulle grunda sig på någonting annat än människan, på någonting yttre och af hennes frihet oberoende, är orimligt. Dygd och lycksalighet ha icke olika grunder. Enligt Kant har dygden sin grund i människans fria vilja, under det att lycksaligheten skulle ha sin grund i Guds vilja, som belönar och straffar. Lycksaligheten blir nu en dygdens ytterligare belöning. Men dygden är sin egen belöning och någon dygdens ytterligare belöning finnes icke. En sådan belöning finge nödvändigt sinnligt innehåll, ty allt som är förnuftigt, innehålles i dygden och vinnes i och med henne, hvaraf följer,

att den ytterligare belöningen, som blir en yttre tillsats till dygden, blir någonting sinnligt och nu blir dygden endast ett medel för detta. Man öfvar nu dygd icke för dess egen skull utan för den ytterligare belöningens skull, och kunde denna belöning vinnas utan dygd, så blefve dygden värdelös. Den ytterligare belöningen kommer nu att sammanfalla med sinnlig njutning. Detta är en följd däraf, att man låter lycksaligheten och dygden ha olika innhåll och principer. Dygd och lycksalighet måste omfatta samma innehåll och ha samma principer, eljest kommer man till evdemonistiskt resultat.

Men i hvilket förhållande stå till hvarandra dygd och sinnlig lycksalighet? Dessa äro incommensurabla, emedan de icke äro till genus lika. De stå endast i ett mer allmänt förhållande till hvarandra. Den sinnliga lycksaligheten förhåller sig till dygden såsom medlet förhåller sig till sitt ändamål. I det stora hela och efter regel är den sinnliga lycksaligheten äfven en följd af dygden. Motsatsen är endast en afvikelse från den lag, som gäller i det stora hela och denna afvikelse beror af den tillfällighet, som är förbunden med det sinnliga och med ett lif, hvars utveckling faller inom en relativ och ofullkomlig värld. Den sedlige kan väl stundom träffas af olyckor, sjukdomar och lidanden. Men det är som om detta egentligen ginge honom förbi eller egentligen icke rörde honom. Och äfven detta länder till den sedliges moraliska fullkomning. Hans sinne blir därigenom renadt, luttradt och förädladt. Efter regel har den sedlige äfven högre sinnlig lycksalighet än hvad den osedlige har. Den sedlige är äfven i djupet af sin olycka i det hela äfven sinnligt lyckligare än hvad den osedlige är. Den sedlige kan synas olycklig för världen eller för den, som mäter allt efter sinnligt mått; men för sig själf och i sitt eget inre har han lycka, frid och harmoni. Det är således endast skenbart och tillfälligt, som den sedlige är olycklig.

Om sedelagen.

Vi börja med att angifva begreppet om lag i allmänhet samt att taga en öfversikt af de olika slagen af lagar. Det är tydligt, att lag förutsätter ett subjekt, hos hvilket den är bestämning eller ett väsen, hvars verkliga eller åtminstone möjliga lag den är. En lag, som icke vore något väsendes vare sig möjliga eller verkliga lag, vore tydligen en motsägelse. All lag hänför sig alltså till ett väsen, som är subjekt för lagen och med afseende på hvilket lagen är gällande. För att det ifrågavarande väsendet skall kunna vara subjekt för lagen och äfven vara den sfär, med afseende på hvilken den är omedelbart gällande, måste det vara enhet af tvänne motsatta bestämdheter, nämligen af ett aktivt och ett passivt, af ett bestämmande och ett bestämbart, af ett väsentligt och ett tillfälligt, af ett oföränderligt och konstant samt af ett föränderligt och växlande. Det är den förra af dessa bestämdheter, som kallas lag, när den tänkes i förhållande till den senare och såsom normerande denna.

Lagen är sålunda det konstanta hos väsendet, tänkt såsom normerande och bindande det föränderliga och växlande hos detsamma. Häraf följer, att endast i och för sig själfva verksamma väsenden hafva lagar eller kunna af dem bestämmas. Ett väsen, som icke är i och för sig själft verksamt, har i detta afseende ingen lag. Så t. ex. har Gud ingen lag, emedan han är evig och oföränderlig eller emedan han icke är i och för sig själf verksam. Icke heller har en idé eller ett begrepp någon lag, emedan de i sig själfva äro eviga och oföränderliga. Då man talar om lagar för begreppen t. ex. för en matematisk serie, så menar man egentligen lagar för matematikerns verksamhet att för sig utveckla begreppen eller talserien. Vi ha sett, att endast väsenden, som äro i och för sig själfva verksamma, ha lagar. Men ett väsen, som är i och för sig själft verksamt, kallar man äfven kraft eller förmåga i allmän-

het eller i vidsträckt bemärkelse. Därför kan man ock säga, att endast krafter eller förmågor i allmänhet ha lagar.

Lag uttrycker icke hvad någonting är i sig själft mer än att det är konstant och oföränderligt, utan anger endast dess förhållande till ett annat, som är tillfälligt, föränderligt och växlande och uttrycker att det normerar och reglerar detta i dess förändring, hvarigenom äfven väsendets förändring i det hela måste blifva normerad och bestämd. Af den korta analys, som nu blifvit gjord af lag och lagbestämdt väsen framgår, att lagen till sitt allmänna begrepp är ett verksamt och föränderligt väsendes i och för sig själf konstanta och nödvändiga bestämdhet, tänkt såsom normerande och bindande det tillfälliga och föränderliga hos detta väsen och därigenom väsendets verksamhet i det hela. Lagen är endast i och för sig själf konstant, ty i förhållande till det föränderliga är han själf föränderlig, emedan han intar olika relationer till detta. Af lagens nu anförda definition framgå omedelbart följande konklusioner:

1) lag, begrepp, idé, väsen, grund, ändamål, makt och natur äro en och samma sak, sedd från olika synpunkter eller i olika relationer. Från hvilka olika synpunkter betraktas samma sak, då hon erhåller dessa olika beteckningar? Om vi kalla den betecknade saken den konstanta bestämdheten hos en varelse, så kallas denna konstanta bestämdhet lag, när den tänkes i förhållande till det växlande och såsom normerande detta; begrepp, när den tänkes bestämma ett förstånd och af detta klart och tydligt förnimmas; idé, när den tänkes såsom innehåll i Guds själfmedvetande; väsen, essentia, när den tänkes såsom det i och genom sig själft varande och nödvändiga i motsats mot den växlande och tillfälliga individualiteten, som icke mer är än den icke är; grund, såsom nödvändig förutsättning för ett annat, som är dess följd; ändamål såsom varande det, till hvars aktualitet varelsen tenderar i och genom sin utveckling; makt såsom behärskande underordnade organiska krafter och bestämdheter samt slutligen natur såsom varande det ofritt gifna

och ursprungliga, i motsats mot annat, som är förvärfvadt eller som är ett resultat af frihet.

2) att intet väsen kan hafva mer än en lag. Antagandet att ett väsen hade flere lagar skulle upphäfva väsendets enhet. Detta följer däraf, att lagen är varelsens väsen, begrepp, enhet, jag o. s. v. Dock kan man i tvänne olika bemärkelser säga, att ett väsen har flera lagar. I ena fallet reflekterar man därpå, att den egentliga lagen är en organisk enhet, som innehåller en mångfald af momenter, som hvart för sig är en lag. I det andra fallet åter reflekterar man därpå, att den ifrågavarande varelsen är bestämd af andra väsenden och af deras lagar eller att varelsen är organ för en mångfald af högreförnuftiga väsenden, som ock äro lagar för dess vilja.

3) lagar få icke förväxlas med lagformler. Lagformlerna äro nämligen endast begrepp eller begreppsgrundsatser, i hvilka vi uttrycka de verkliga lagarnas innehåll eller fordringar.

4) ingen lag är negativ för det väsen, hvars omedelbara lag den är. Den negativa lagen är icke norm utan endast en gräns för varelsens verksamhet och innebär, att varelsen står i förhållande till ett annat väsen och bestämmes äfven af dess omedelbara lag. Eller ock är den negativa lagen endast en praktisk grundsats, som uttrycker ett förbud, som är följd däraf, att varelsens lag har befallt någonting annat.

5) intet väsende kan ha sin lag utom sig. Äfven detta följer däraf, att lagen är varelsens eget väsen eller begrepp. Ingenting kan ha sitt väsen eller begrepp utom sig och då icke heller sin lag.

Den allmännaste indelningen af lagarna äro i teoretiska och praktiska lagar eller i lagar för natur i vidsträckt bemärkelse och lagar för frihet. Indelningsgrunden är arten af den nödvändighet, med hvilken lagarna blifva empiriskt verkställda. Den empiriska verkställighetens nödvändighet är sålunda indelningsgrund. De teoretiska lagarna eller naturlagar i vidsträckt bemärkelse blifva empiriskt verkställda med fysisk nödvändighet; de praktiska lagarna åter med moralisk nödvändighet. Den fysiska nödvändigheten är en

ofri nödvändighet, en nödvändighet, som utesluter frihet och som uttryckes i ett *måste*. Den moraliska nödvändigheten däremot är en fri nödvändighet, en nödvändighet, som involverar frihet och som uttryckes i ett *bör*.

De teoretiska lagarna äro tankelagar och naturlagar i inskränkt och egentlig bemärkelse. Äfven tankelagarna verkställas med fysisk nödvändighet, ty så snart förståndet är verksamt, måste det följa tänkandets lagar. Man kan icke tänka och tänka falskt. De teoretiska lagarna hafva alltid både ideell och reell verklighet. De hafva ideell verklighet, emedan de verkställas, så snart förståndet eller det väsende, som är bestämdt af lagen, är verksamt. De praktiska lagarna däremot hafva endast ideell verklighet, men icke alltid reell, emedan den fria viljan, för hvilken de gälla, äfven kan vara verksam utan att följa de praktiska lagarna.

De praktiska lagarna indelas i sedelagar och rättslagar efter de olika personer som äro i och för sig självfva verksamma och som handhafva lagarna och bringa dem till verkställighet. Sedelagarna äro lagar för de privata personerna eller för de sedliga väsendena. De personer, som ha att omedelbart verka efter sedelagar äro sålunda privata personer, under det att de personer, som omedelbart verka efter rättslagar äro publika personer. Rättslagarna kunna icke förklaras ur individens förnuftiga väsen eller öfver hufvud ur den privata personligheten. Olika praktiska lagar hänvisa på olika förnuftiga väsenden, som för dem ligga till grund och som i människans värld omedelbart eller medelbart ha att handla och verka efter lagarna. För de privata personerna eller för de sedliga väsendena äro rättslagarna negativa och permisiva lagar. De äro negativa, d. v. s. icke normer utan endast gränser för deras verksamhet samt permisiva, d. v. s. de tillåta hvarje inom lagens sfär fallande handling såsom en rättighet utan att på samma gång befalla henne såsom en plikt. Sedelagarna däremot äro för de sedliga väsendena positiva, d. v. s. normer och icke endast gränser för deras verksamhet samt befallande, så att hvarje handling är omedelbart påbjuden såsom plikt och

icke endast tillåten såsom en rättighet. Rättslagarna ha äfven karaktären af tvångslagar, emedan de göras gällande med fysiskt tvång eller genom tvångsåtgärder. Dock kan det fysiska tvånget icke omedelbart hafva afseende på den fria viljan, som icke kan bestämmas genom tvång utan endast på hennes lägre eller kroppsliga organer. Eller, det är endast ett yttre görande, som kan framtvingas, men icke det inre viljandet. Sedelagarna hafva afseende på de sinnliga krafterna såsom material, under det att rättslagarna hafva afseende på aktuella personer, rättssubjekter eller moraliskt fria viljor, som handla och verka i förhållande till hvarandra inom det yttre och gå ut på att ordna och bestämma deras yttre förhållande till hvarandra i enlighet med rättens idé.

Hvilken är sedelagens allmänna begrepp eller definition? Sedelagen är den sedliga viljan, tänkt såsom den i och för sig konstanta bestämdhet, som normerar och binder det växlande och föränderliga i det sedliga lifvet och därmed människans sedliga lif i det hela. Det föränderliga i det sedliga lifvet är de sedliga handlingssätten. Sedelagen bestämmer i hvarje fall hvilken handling, som bör företagas och i hvilken ordning handlingarna böra följa på hvarandra. De sedliga handlingarna utgöra en serie eller ett system af handlingar, i hvilket hvarje handling har sin bestämda plats eller sitt bestämda förhållande till föregående och efterföljande handlingar och relationsgrunden i praktisk mening för detta förhållande är sedelagen.

Äfven sedelagen har både logiska och metafysiska attributer. Sedelagens formala logiska attributer äro:

1) Sedelagen är en absolut eller ovillkorlig lag, d. v. s. den har giltighet genom sig själf och icke genom någonting annat. Den lånar icke sin giltighet från någonting annat utan den har giltighet samt kraft att förbinda genom sig själf. Den är ock giltig utan alla villkor och förutsättningar. Den har i sig själf villkoren för sin giltighet och icke i någonting annat. Naturlagarna, som ock bestämma människan, äro antingen upptagna i sedelagen eller ock stå de icke i strid mot sedelagen. Naturlagar och förnuftslagar stå icke i strid mot hvarandra,

emedan de i grunden äro ett och samma eviga väsen blott framträdande på olika sätt och inom olika områden. Sedelagar och naturlagar gälla inom olika sfärer. Sedelagarna nå icke ned ända till den sfär, inom hvilken naturlagarna gälla och naturlagarna nå icke upp ända till den sfär, inom hvilken sedelagarna gälla. Sedelagarna gälla inom de gränser, som äro gifna genom naturlagarna och äfven tvärtom.

2) en harmonisk och samstämmig lag. Sedelagen är enhet i och af en mångfald af lagar, som äro samstämmiga med enheten och med hvarandra och som införa harmoni och samstämmighet hos allt, som af dem bestämmes. Sedelagen är sålunda ett system af lagar. Häraf följer, att den ock är allmängiltig och nödvändig samt alltomfattande. Den sträcker sig till alla momenter af det sedliga lifvet och till alla dess förhållanden, så att människan genom dem är fullständigt bestämd vid sitt handlande.

Sedelagens reala logiska attributer äro:

1) Den är en osinnlig lag. Till sin verklighet faller den icke inom sinnlighetens sfär. Den är andlig och ideell samt upphöjd öfver rummet och tiden. Häraf följer äfven, att den är evig och oföränderlig. Det är endast för oss, som den moraliska lagen framstår såsom föränderlig, emedan den utvecklas för vår ande. Det är successivt, som den i sina momenter kommer till vårt medvetande. Det är således endast lagens i tiden framträdande verkningar, som äro föränderliga, men icke lagen själf i sin princip.

2) en universell och organisk lag. Sedelagen är en ideell organism. Den är en lefvande kraft eller en makt, som innehåller en mångfald af lefvande krafter, i och genom hvilka den verkar och som äro hans organer. Därför kan den ock organisera, ordna och behärska allt, som af den bestämmes. Däraf att sedelagen är en universell eller organisk lag följer, att människan in concreto är vid sitt handlande bestämd af sedelagen, så att det icke kan gifvas någon sfär af människans medvetna och fria lif, som icke omfattas och fullständigt bestämmes af

sedelagen. Därför kan det icke heller gifvas någonting moraliskt indifferent eller något licitum morale.

Hvarpå beror antagandet af ett licitum morale eller af ett adiaforon i moralisk mening? Detta beror 1) därpå, att en yttre betraktare icke alltid ser sammanhanget mellan en persons handlingar och hans sedelag och samvete. Människan kan icke alltid subsumera en annan persons handlingar under hans egen moraliska lag. Hon känner icke fullständigt de omständigheter och förhållanden, under hvilka han handlar eller hela den situation i praktiskt afseende, i hvilken han befinner sig och icke heller känner hon de föregående handlingar, af hvilka hans närvarande handlingar på visst sätt äro en följd och med hvilka de böra öfverenstämma. Och om nu vissa af hans handlingar betraktas in abstracto eller i sin isolering från allt detta, så synas de för den yttre betraktaren vara moraliskt indifferenta, ehuru de icke äro det för den handlande själf, för hvilken det ifrågavarande sammanhanget är kändt och bekant och för hvilken handlingarna i de nämnda afseendena äro fullständigt bestämda, åtminstone genom den moraliska känslan och samvetet. Och 2) beror det därpå, att äfven den handlande själf icke alltid känner sammanhanget mellan vissa af sina egna speciella handlingar och sitt förnuft eller sin moraliska lag. Den handlande kan icke alltid afgöra, huruvida en viss handling är befalld eller icke af sedelagen och därför synes honom den ifrågavarande handlingen vara indifferent. Men detta beror på hans bristande kunskap om hvad sedelagen i detta fall innehåller. Människan har i många fall icke kunskap om de följder med afseende på hennes andliga lif eller med afseende på det sedliga ändamålet, som vissa handlingar hafva, vare sig de befordra eller motverka detta och därför synas henne dessa handlingar vara indifferenta, ehuru de i verkligheten icke äro detta. Hade vi fullständig kunskap om dessa handlingars förhållande till det sedliga ändamålet eller till vårt förnuftiga lif i det hela, så skulle de framstå såsom antingen fordrade af sedelagen, såvida de befrämjade vårt förnuftiga lif eller ock såsom stridande mot sedelagen, såvida de hade hinderliga följ-

der för vårt förnuftiga lif. Intet, som faller inom frihetens sfär, kan vara betydelselöst för vårt förnuftiga lif. Detta följer af det förnuftiga lifvets individuella bestämdhet.

Grunden således, hvarför vissa handlingar synas vara indifferenta, är, att vi icke ha kunskap om dessa handlingars sammanhang med vårt förnuftiga lif, hvilket vi äfven se däraf, att, om i något fall denna kunskap inträder, handlingen i fråga icke längre framstår såsom varande moraliskt indifferent, utan nu visar sig antingen vara sedlig eller osedlig. Man säger t. ex. att det i moraliskt afseende är likgiltigt vare sig man äter den fasta eller den flytande rätten före den andra. Men om läkaren kan visa, att det är gagneligt för vår hälsa att i detta afseende iakttaga en viss ordning, så blir samma ordning äfven fordrad af förnuftet eller af sedelagen, hvarigenom den ifrågavarande handlingen icke längre är indifferent. Hvarför säga vi nu, att denna handling är sedlig, under det att hon nyss syntes vara indifferent i sedligt afseende? Grunden härtill är den kunskap, som vi ha fått om handlingens förhållande omedelbart till det sinnliga lifvet och därigenom medelbarligen äfven till det förnuftiga lifvet.

Men här ha vi ännu en viktig sak att taga i betraktande. Människan är nämligen i sedligt afseende fullständigt bestämd äfven inom den sfär, där hon icke kan hafva egentlig kunskap om sina handlingars moraliska värde eller ovärde. Inom detta område indiceras handlingarna såsom sedliga eller osedliga af den moraliska känslan och samvetet, utan att hon här har klarhet eller kunskap om handlingarnas beskaffenhet. Och ju mer människan utvecklas i andligt och moraliskt afseende, desto större säkerhet och precision vinner hennes förnuftiga känsla och desto mer minskas området af hvad man i subjektivt afseende kallar det moraliskt indifferenta. Af förnuftets individuella bestämdhet eller af sedelagens universella och organiska karaktär följer, att den bestämmer handlandet ända in concreto och antingen fordrar handlingen, om hon befrämjar förnuftet eller ock förbjuder handlingen, om hon är oförenlig med förnuftet, och något tertium eller medium kan här icke finnas.

Men kan man då i ingen mening tala om ett moraliskt indifferent eller om ett adiaforon i moralisk mening? Det sinnliga är i och för sig betraktadt ett moraliskt indifferent eller ett adiaforon, d. v. s. det är, när det i detta afseende betraktas, hvarken ondt eller godt i moralisk mening. Eller allt, som faller nedom frihetens sfär, är ett moraliskt indifferent. Också förhåller sig den sedliga viljan negativt till de omedvetna och ofria sinnliga krafterna. Hon hindrar dem att motverka förnuftet, men hvad de i öfrigt äro och verka öfverlåtes åt dem själfva.

Sedelagens ideala logiska attributer äro:

1) Sedelagen är en praktisk lag i egentlig bemärkelse. Den är medveten, fri och till sitt innehåll förnuftig. Den verkställes genom fritt beslut och det, som verkställes, är ovillkorliga förnuftsfordringar. Sedelagen är följaktligen en lefvande lag, en lag, som sammanfaller med den fria och förnuftiga viljan själf och som därigenom är skild både från naturlagar och från praktiska lagformler. Lagformlerna äro endast praktiskt förnuftiga grundsatser, som uttrycka de verkliga eller lefvande lagarnas innehåll. De äro abstraktioner ur de lefvande och konkreta lagarna och ega giltighet och förbindande kraft, såvida de exprimera dessas fordringar. Med tekniskt praktiska grundsatser förstår man grundsatser eller regler, som angifva sättet, huru en konstskicklighet, τέχνη, skall utöfvas. De angifva sättet, huru en fri vilja har att verka för att inom det yttre åstadkomma en viss produkt.

2) en förnuftslag eller en rättslag, d. ä. en personlig lag. Lagen är personen själf såsom förnuftig vilja betraktad. En rättslag är rätt i och genom sig själf och icke genom någonting annat. Allt annat är rätt eller är så, som det bör vara, om det öfverensstämmer med rättslagen. Rättslagen är det högsta bestämmande måttet för allt, som faller inom personens sfär. Äfven rättslagen är till form och innehåll skild från naturlagen och till innehållet är den skild både från sinnliga och förnuftiga praktiska grundsatser. De sinnliga praktiska grundsatserna angifva sättet, huru den sinnliga viljan har att verka

för att realisera vissa sinnliga ändamål, under det att de förnuftiga praktiska grundsatserna angifva sättet, huru den förnuftiga viljan har att verka för att realisera förnuftiga ändamål. De förnuftiga praktiska grundsatserna äro lika mångfaldiga, som de förnuftiga lagarna, hvilkas fordringar de innehålla och uttrycka.

Sedelagens metafysiska attributer äro:

1) sedelagen är en ändamålsenlig lag eller en vishetslag. Lagen tänkes här i förhållande till de sinnliga krafterna. Såvida lagen bestämmer det sinnliga så, att det blir vare sig organ eller medel för det sedliga ändamålet, kallas han en ändamålsenlig lag eller vishetslag. Lagen är en vishetslag, emedan den ger rätt ordning och form åt de sinnliga krafterna och ställer dem i rätt förhållande till förnuftet och dess innehåll.

2) är den en rättvis lag. I förhållande till andra personer vare sig sedliga eller osedliga eller i förhållande till samhället och dess medlemmar får sedelagen denna bestämning. Sedelagen är en rättvis lag, emedan den tilldelar åt hvar och en den rätt och frihet, som tillkommer honom och emedan den bestämmer och leder människans lif så, att hon kommer i rätt förhållande till alla väsenden och befrämjar det goda för dem alla. Rätt i praktisk mening betyder dels rätt ordning eller rätt förhållande inom ett väsen mellan alla dess krafter och bestämningar eller rätt förhållande mellan alla förnuftiga väsenden och dels den princip, som bestämmer denna ordning eller detta förhållande.

3) är den en helig lag. Det är i förhållande till Gud, Guds rike och dess medlemmar, som sedelagen får denna karaktär Sedelagen är helig, emedan den har sin yttersta grund i Gud och emedan den bestämmer och leder människans lif så, att hon kommer i rätt förhållande till Gud och till medlemmarna af hans rike. Då sedelagen är en helig lag, så har människan genom att följa dess ledning sin sanna ära och sitt sanna värde.

Enligt Kants kategori-tafla erhåller sedelagen följande bestämningar:

1) Till sin kvantitet eller giltighetssfär är sedelagen universell, icke partiell. Såsom varande en universell lag bestämmer den öfver alla handlingars moraliska värde eller ovärde.

2) Till sin kvalitet eller med afseende på sättet, hvarpå den bestämmer den fria viljan, är den positiv, icke negativ. Den är omedelbart befallande och icke endast förbjudande.

3) Till sin relation eller med afseende på sitt förhållande till viljan är den kategorisk eller giltig utan förutsättning af annat.

Och slutligen är den 4) till sin modalitet eller med afseende på den visshet, som den äger för den handlande, en nödvändig lag.

Hvarifrån leder sedelagen sitt ursprung eller hvem gifver människan sedelagen? Sedelagen är af ingen gifven i den meningen, att den därigenom skulle erhålla förbindande kraft. Lagen skulle i sådant fall förlora sin auktoritet för människan, emedan den själf vore beroende af ett annat. Men detta är stridande mot de karaktärer, som vi ha sett tillkomma sedelagen. Den kan icke vara utifrån gifven eller hafva sin grund i någonting yttre och af människan oberoende. En sådan lag kunde människan icke hafva något verkligt och lefvande intresse att följa, emedan den vore främmande för hennes eget väsen. Lagen är gifven af människan själf i den meningen, att den är af henne stiftad eller fastställd och har därigenom från att blott vara en möjlig blifvit en verklig lag för viljan. Människan måste känna, erkänna och besluta sig för lagen, såvida den skall blifva hennes verkliga eller faktiskt gällande lag. Sin realgrund har lagen i människans sanna väsen eller idé och sin formalgrund i hennes fria vilja. Den fria viljan är lagens formalgrund, emedan den endast genom val och beslut af henne blir gällande och verkställd. Slutligen kan lagen ock sägas vara gifven af Gud, emedan den ytterst i honom har sin grund. Människan har sitt sanna väsen i och genom Gud och sedelagen är med detta väsen identisk.

Men då människan först i tiden är actu blott sinnlig, så visar sig lagen till en början såsom någonting yttre och uti-

från gifvet. Det, som icke leder sitt ursprung från sinnligheten framstår för den sinnliga människan såsom någonting yttre och främmande och såsom varande utifrån gifvet och härledt. Och såsom sådan verkar lagen hos den sinnliga människan till en början en viss fruktan och bäfvan. Lagen synes vara hinderlig för det sinnliga lifvet och verka störande på dess ordning och form. Häraf denna känsla af fruktan hos den sinnliga människan. Men då människan kommer till högre utveckling i andligt afseende, visar sig äfven lagen vara ett inre, som är organiskt förbundet med hennes eget väsen och nu får hon kärlek till lagen och dess fordringar. Lagen visar sig nu vara det sannt goda för människan och det goda är föremål för kärlek. Fruktan däremot är en känsla, som uppstår vid föreställningen om att någonting är ett ondt.

Från sedelagen, som är människans individuellt förnuftiga väsen, betraktadt i ett visst afseende, har man att skilja

1) den generellaste lagformeln eller den allmännaste expressionen för hvad sedelagen innehåller;

2) det system af speciellare praktiskt förnuftiga grundsatser, hvilka människan genom abstraktion och reflexion utvecklar för sitt medvetande, subsumerande de speciellare under de generellare. Såsom vi i det föregående ha sett äro dessa lagformler eller praktiskt förnuftiga grundsatser icke lagar utan något, som hänvisar på och förutsätter de verkliga lagarna, genom hvilka de få sin betydelse och sin giltighet.

Men hvartill tjänar en sådan abstrakt uppfattning af de verkliga lagarna eller en sådan generalisering af deras innehåll? Dessa abstrakta formler äro ju i alla fall otillräckliga för lifvets ledning? En sådan generalisering är nödvändig

1) för att vinna en klar och sammanhängande insikt om sedligheten. Eller, den är nödvändig, emedan i annan händelse en praktisk vetenskap icke vore möjlig. En sådan vetenskap är begrepp och innehåller begrepp och begrepp kunna vi människor äga endast i abstrakt form. Människan är ett tänkande väsen och därför har hon ett behof att vinna ett sammanhängande vetande om sig själf och om sina bestämningar

och följaktligen äfven om de högsta ändamålen för det praktiska lifvet och om de lagar, som leda till dessa högsta ändamål. Men ett sådant vetande är endast genom abstraktion och generalisering möjligt.

2) är en sådan generalisering af vigt för den oomvända människan, som i vetandet har ett klart och fast motiv till sedligt lif, under det att känslan är momentan, växlande och dunkel. Allt praktiskt förnuftigt vetande utgör en klar och konstant uppfordran till rätt handlande.

3) är den af vigt äfven för den omvända människan a) för att vinna högre klarhet i det hela af sitt lif och b) såsom proba på och gräns för samvetets användning.

Vi komma nu till en fråga, som är af vikt icke blott för uppfattningen af sedelagen utan ock för den rätta uppfattningen af den sedliga karaktären och det högsta goda. Vi komma nämligen till fråga om de psykologiska former, i och genom hvilka de etiska idéerna eller den sedliga förmågans hufvudformer framträda såsom konkreta och individuella. Då dessa hufvudformer äro den sedliga viljans former och då människan är vilja endast såvida hon i sitt handlande bestämmes af begrepp, så synas de ifrågavarande formerna, om de ock i sig själfva äro konkreta och individuella, dock för oss blifva abstrakta på samma sätt som begreppet. Därför uppstår frågan genom hvilka psykologiska former de framträda såsom konkreta och individuella? Funnes det ingen annan psykologisk form, i hvilken de etiska idéerna kunde framträda än begreppets, så blefve de för oss abstrakta eller generella, huru mycket de än i sig själfva vore konkreta och individuella. I hvilken psykologisk form framträda de därför såsom individuella? Det är tydligt, att det endast kan vara genom den förnuftiga känslan, som de etiska ideerna framträda i sin individualitet. Därför ha vi nu att taga en öfversikt af de olika förnuftiga känslor, genom hvilka denna individualitet framträder.

Känslan är i allmänhet en till innehållet rik, men till formen ofullkomlig och dunkel perception. Det hela kommer mer till aktualitet än delarna eller momenterna. All känsla har

form af behag eller obehag, af harmoniskt eller disharmoniskt tillstånd och kallas äfven hjärta, en region, som utgör det förmedlande mellan det kroppsliga och det andliga. Den är själens yttring mer än andens. Vid känslan såsom blott sådan sker ingen motsättning mellan den förnimmande och förnimmelserna, mellan subjekt och objekt, form och innehåll, enhet och mångfald. Därför är känslan såsom blott sådan omedveten. Den är skönjbar för andra, men icke för den förnimmande själf. Den förnimmande är ännu icke aktuell för sig själf såsom princip, subjekt och enhet för bestämningar.

Till innehållet är känslan dels sinnlig och dels förnuftig, allt efter som hon är känsla af fenomenet eller af väsendet. De sinnliga känslorna äro dels vitalkänslor eller subjektiva känslor, såvida de endast innebära olika grader af behag eller obehag och icke hafva extensitet hvarken i rum eller i tid, och dels organkänslor eller objektiva känslor, såvida de innebära olika arter af behag eller obehag och hafva extensitet i rummet, ehuru icke i tiden.

Från dessa känslor äro de förnuftiga känslorna skilda såsom varande känslor af annat slag. Den förnuftiga känslan framträder, sedan människan i sinnligt afseende har utvecklat sig till medvetandets ståndpunkt, så att hon förmår skilja mellan sig själf och hvad hon förnimmer eller mellan det inre och det yttre. Men fastän den förnuftiga känslan förutsätter, att människan är medveten, så har hon dock form af behag eller obehag, af harmoniskt eller disharmoniskt tillstånd, ehuru med annat innehåll än det sinnliga. Denna känsla är verkad af det osinnliga väsendet och uttrycker människans förhållande till och bestämdhet af detta. Äfven den förnuftiga känslan är på samma sätt som den sinnliga känslan bunden vid kroppen; men hon har dock ett annat innehåll än det kroppsliga och dess bestämdhet. Huru skiljer sig till sin form och beskaffenhet den förnuftiga känslan från den sinnliga? Den förnuftiga känslan har form af resignation och elevation. Hon är å ena sidan en känsla af resignation, af underordning i förhållande till det högre och osinnliga innehåll, som i känslan är närvarande;

men å andra sidan är hon ock en känsla af öfverordning, af upphöjdhet öfver hela den sinnliga sfären, emedan människan här känner sig stå i förhållande till det osinnliga och finner sig vara af detta bestämd.

Ursprungligen är den förnuftiga känslan en omedelbar förnimmelse af människans andliga bestämdhet i det hela, utan att ännu någon åtskillnad framträder mellan olika slag af förnuftiga känslor. Men vid högre utveckling är en specifikation möjlig äfven af den förnuftiga känslan. Den allmännaste indelningen af de förnuftiga känslorna äro i teoretiska, estetiska och praktiska förnuftskänslor. Indelningsgrunden är känslornas innehåll. Den teoretiska förnuftskänslan är sanningskänsla eller känsla af det absolut sanna; den estetiska känslan är skönhetskänsla eller känsla af förnuftet, betraktadt såsom det sköna och den praktiska känslan är rättskänsla i vidsträckt bemärkelse eller känsla af det förnuftiga, betraktadt såsom det praktiskt rätta eller såsom det i och för sig goda. Den teoretiska känslan eller sanningskänslan är en dunkel uppfattning af det, som på högre ståndpunkt bestämmer förnuftiga förståndet och som då kallas det absolut sanna. Den estetiska känslan åter är en dunkel uppfattning af förnuftet såsom bestämmande människans estetiska förmåga och som då kallas det sköna. Och slutligen är den praktiskt förnuftiga känslan en dunkel uppfattning af förnuftet såsom bestämmande människans praktiska förmåga eller vilja och som då kallas det rätta eller det i och för sig goda. Indelningsgrunden är sålunda här de former, under hvilka förnuftet framträder i förhållande till människans grundförmögenheter och som äro känslans innehåll.

De förnuftiga praktiska känslorna indelas i 1) *religiös känsla*, 2) *rättskänsla i inskränkt bemärkelse* och 3) *sedlighetskänsla* eller *moralisk känsla i vidsträckt bemärkelse*. Indelningsgrunden är äfven här känslans innehåll eller de olika förnuftiga väsenden, som bestämma människans praktiska förmåga eller som äro grunder, lagar och ändamål för hennes handlande. Den religiösa känslan är den praktiskt förnuftiga känsla, hvars innehåll är Gud, betraktad såsom religionen i och för sig, den

absoluta religionen eller betraktad såsom grund, lag och ändamål för människans handlande. Rättskänslan åter är den praktiskt förnuftiga känsla, hvars innehåll är de offentliga samhällena, betraktade såsom juridiska rätten i och för sig eller såsom grunder, lagar och ändamål för människans handlande. Och slutligen är sedlighetskänslan eller den moraliska känslan i vidsträckt bemärkelse den praktiskt förnuftiga känsla, hvars innehåll är människans eget och de privata samhällenas förnuftiga väsenden, betraktade såsom grunder, lagar och ändamål för människans fria verksamhet. De förnuftiga känslor, som hafva samhällena till innehåll eller som verkas af dessa, kallas äfven sociala känslor och dessa kunna dels vara moraliska känslor och dels rättskänsla i inskränkt bemärkelse eller juridisk rättskänsla.

Den moraliska känslan i vidsträckt bemärkelse indelas i a) moralisk känsla i inskränkt bemärkelse b) samvete och c) förnuftig lycksalighetskänsla. Det är dessa olika slag af den moraliska känslan i vidsträckt bemärkelse som utgöra de etiska idéerna, framträdande i konkreta och individuella former. Genom den moraliska känslan i inskränkt bemärkelse framträder den sedliga karaktären såsom konkret och individuell. Denna känsla är känslan af den rätta bestämningsgrunden vid valet i hvarje enskildt fall. Denna känsla leder den sedliga karaktären vid valet af rätt bestämningsgrund i alla de fall, då hans val icke kan bestämmas af det klara moraliska medvetandet. Den moraliska känslan i inskränkt bemärkelse är det ock, som leder den sedliga karaktären vid utförandet och tillämpningen af vissa abstrakta begreppsgrundsatser. Då vårt förstånd är ofullkomligt och begränsadt, så kan det icke inse, huru en generell regel i hvarje enskildt och konkret fall skall tillämpas och genomföras och nu kompletteras denna brist genom den moraliska känslan. Och därför kan den sedliga karaktären genom den moraliska känslan utbildas till en individuell karaktär. Efter känsla sker ett subjektivt afgörande i motsats mot ett objektivt afgörande, som sker efter begrepp. Och liksom den moraliska känslan i inskränkt bemärkelse hänför sig till

den sedliga karaktären, så hänför sig samvetskänslan till sedelagen och är känsla af dess fordringar i speciella fall, och den sedliga lycksalighetskänslan hänför sig till det högsta goda och är känsla af detta såsom innebärande ett harmoniskt och tillfredsställande lif. Genom den sedliga lycksalighetskänslan har det högsta goda konkret och individuell form. Denna känsla är känslan af den harmoni och lycksalighet, som är följd däraf, att människan är sedligt god. Hon är den frid, tillfredsställelse och harmoni i hela människans väsen, som det högsta goda har med sig eller som åtföljer dess aktualisation. Denna känsla får icke förväxlas med känslan af sinnlig lycksalighet. Den sinnliga lycksaligheten är såsom känsla tillfällig, ovaraktig och af yttre inflytelser och förhållanden beroende, under det att den förnuftiga lycksaligheten däremot är väsentlig, varaktig och af allt yttre oberoende. Den förnuftiga lycksaligheten kan egas äfven af den, som är sinnligt olycklig. Af de former af den moraliska känslan i vidsträckt bemärkelse, som här ofvan ha blifvit angifna, är det isynnerhet samvetskänslan, som i sammanhang med den moraliska lagen påkallar en särskild utredning. Vi komma därför nu till läran om samvetet såsom utgörande den känsla, i och genom hvilken sedelagen framträder i konkret och individuell form.

Om samvetet.

Samvetet får icke förväxlas med andra känslor, som åtfölja handlandet och som äfven kunna vara sinnliga, såsom t. ex. vissa känslor af en handlings följder, vissa känslor, som äro förenade med de omdömen, vi göra om våra handlingar såsom om deras ändamålsenlighet eller oändamålsenlighet, deras nytta eller skada, deras öfverensstämmelse eller icke med konventionella seder och bruk, deras beskaffenhet i estetiskt afseende o. s. v. Samvetet är den form af den moraliska känslan i vidsträckt bemärkelse, som indicerar ett visst moment af människans lif såsom aktuellt sedligt eller osedligt. Men det

närvarande momentet af människans lif är en handling eller ett handlingssätt. Därför är samvetet en känsla af huruvida en viss handling är sedlig eller osedlig, plikt eller synd. Samvetet är pliktkänsla, känsla af huruvida en viss handling är fordrad af sedelagen eller icke. Samvetet är känsla af sedelagens fordran i ett speciellt fall, där detta icke kan afgöras genom klart omdöme eller genom begrepp. Därför är samvetet sedelagen framträdande under känslans form. Såsom varande känsla är samvetet behag eller obehag, harmoni eller disharmoni. Och då samvetet är en förnuftig känsla, så är det icke harmoni eller disharmoni inom sinnligheten mellan dess krafter och momenter utan det är harmoni eller disharmoni mellan hela sinnligheten å ena sidan och förnuftet å den andra. Och denna harmoniska eller disharmoniska känsla hänför sig till en handling, som är möjlig eller verklig, förestående, pågående eller öfverstånden och indicerar dess beskaffenhet i moraliskt afseende. Ty erfar människan en känsla af harmoni mellan sinnligheten och förnuftet vid en sådan handling, så är detta tecken till att handlingen är sedlig eller öfverensstämmande med förnuftet och sålunda plikt; men erfar människan en känsla af disharmoni mellan sinnligheten och förnuftet vid den ifrågavarande handlingen, så är detta tecken till att handlingen är osedlig eller stridande mot förnuftet och sålunda synd. Samvetet är sålunda en förnuftig känsla af en möjlig eller verklig handlings öfverensstämmelse eller strid med förnuftet. Samvetet indicerar sålunda handlingens förhållande till förnuftet. Men det förnuft, till hvilket handlingen refereras, måste närmare bestämmas. Med förnuftet kan här icke menas det absoluta förnuftet. Detta är här ett aflägsnare mått för handlingens bedömmande. Icke heller hänför sig handlingen här till förnuftet såsom varande det lika och gemensamma eller identiska hos alla väsenden eller hos alla människor. I sådant fall vore samvetet icke en känsla utan ett omdöme, som bestämde handlingens förhållande till en generell norm, ty förnuftet såsom det gemensamma hos alla människor är en abstrakt bestämdhet, som fattas med förståndet och icke genom

känslan. Samvetet är känsla af handlingens förhållande till den handlandes eget förnuft. Men med den handlandes förnuft menas icke förnuftet sådant detta är i och för sig eller i sin idé. Äfven detta är ett aflägsnare mått för handlingens bedömmande. Samvetet är känsla af en möjlig eller verklig handlings förhållande till den handlandes eget individuella förnuft, sådant det är aktuellt hos honom för tillfället eller i det närvarande momentet af hans lif. Detta förnuft har framträdt till aktualitet genom människans föregående handlingar. Äfven de osedliga handlingarna innehålla förnuftet i en viss grad, ehuru förnuftet hos den osedlige icke är den bestämmande principen för handlingarna. Detta är sinnligheten. Den osedliga människan kan icke helt och hållet frigöra sig från förnuftet. Samvetet är därför en förnuftig känsla af en möjlig eller verklig handlings förhållande till den handlandes eget individuella förnuft, sådant det är aktuellt hos honom för tillfället och sådant det har blifvit aktuellt hos honom genom hans föregående handlingar. Häraf följer äfven, att samvetet indicerar handlingens förhållande till de föregående och efterföljande handlingarna, äfven som till det förnuft, som är aktuellt i de föregående handlingarna och som tenderar till aktualitet i de följande.

Vi ha nu bestämt det membrum, till hvilket handlingen refereras eller till hvilket hon står i förhållande. Vi ha nu att närmare bestämma själfva förhållandet. Det förhållande i hvilket en handling kan stå till förnuftet, är antingen harmoniskt eller disharmoniskt. Handlingen står i harmoniskt förhållande till förnuftet eller till föregående och efterföljande handlingar och till det förnuft, som i dem är närvarande, såvida hon är sedlig och af förnuftet fordrad eller såvida hon är ett uttryck af ett andligt behof, af något, som är behöfligt och nödvändigt för det förnuftiga lifvet och dess utveckling. Däremot står handlingen i disharmoniskt förhållande till förnuftet, såvida hon är osedlig eller såvida hon har hinderliga följder för det andliga och förnuftiga lifvet. Samvetet är därför en förnuftig känsla af en möjlig eller verklig handlings harmoniska eller disharmoniska förhållande till den handlandes eget

individuella förnuft, sådant det är aktuellt hos honom i det närvarande momentet af hans lif och sådant det har blifvit aktuellt hos honom genom hans föregående handlingar och tenderar till aktualitet i de följande. Detta är samvetets definition.

Af samvetets nu angifna definition följer, att det icke är någonting utifrån förvärfvadt eller härledt, att det icke är någonting inlärdt och på auktoritet grundadt eller såsom tradition fortplantadt från föregående till efterföljande generation eller släkte, att det icke är någonting blott konventionellt, att det icke är endast en subjektiv uppfattningsform, som saknar allt objektivt innehåll, att det icke är en föreställning om rätt och orätt eller något omdöme om våra handlingars moraliska beskaffenhet o. s. v. Det felaktiga i dessa och liknande uppfattningssätt af samvetet framgår med lätthet af vår här ofvan gjorda framställning af detsamma. Härefter komma vi till de former, under hvilka samvetet framträder eller till dess indelning. Samvetet indelas: 1) Efter graden af sin liflighet i sofvande och vakande samvete. Det förra är mindre och det senare mer lifligt. Vidare indelas samvetet 2) efter sin beskaffenhet i godt och ondt, harmoniskt och disharmoniskt samvete, hvilket senare är mest märkbart. Slutligen indelas det 3) efter sitt tidsförhållande till handlingen i a) conscientia antecedens, om det föregår handlingen; detta är minst lifligt; b) conscientia concomitans, om det åtföljer handlingen eller erfares vid hennes utförande samt c) conscientia subsequens, om det framträder efter handlingen eller sedan hon har blifvit afslutad. Denna form af samvete är lifligast. Då handlingen är förestående eller pågående, äro de sinnliga motiverna så kraftigt verkande, att samvetet icke kan göra sig fullt gällande och förnimbart, men sedan handlingen är fullbordad, upphöra motiverna att verka och nu kan samvetet framträda i hela sin liflighet. Det onda samvetet är märkbarare och lifligare än det goda samvetet. Känslan af disharmoni eller känslan af brist, behof och strid är märkbarare än känslan af harmoni och tillfredsställelse. Förhållandet är detsamma här som i sinnligt afseende. Den harmoniska känslan af kroppens normala tillstånd eller af hälsa

och välbefinnande är mindre märkbar och liflig än den motsatta känslan af sjukdom och lidande.

De felaktiga indelningar, som ha blifvit gjorda af samvetet, äro 1) i starkt, svagt och förstockadt samvete eller i kraftigt och vanmägtigt samvete. Men dessa kvaliteter kunna endast tilläggas viljan. Det är viljan, som är vare sig stark eller svag, kraftig eller vanmäktig, men icke samvetet. Icke heller kan samvetet sägas vara förstockadt. Det är människan, som är förstockad, såvida hon är så försjunken i det sinnliga, att hon icke ger akt på eller märker sitt samvete. »Förstockadt» samvete är relativ frånvaro af samvete, emedan förnuftet är potentiellt hos den sinnliga och icke sedligt religiösa människan. 2) i rätt och orätt samvete eller i conscientia erronea och non erronea. Men samvetet är icke rätt eller orätt utan endast godt eller ondt, harmoniskt eller disharmoniskt. Detta följer däraf, att samvetet är en känsla. Rätt och orätt har antingen teoretisk eller praktisk betydelse. I förra fallet har det afseende på omdömet; i det senare fallet har det afseende på viljan. Samvetet afgör icke om rätt och orätt. Detta bestämmes af omdömeskraften eller af förståndet genom en slutledning ur samvetet. Icke heller kan samvetet irra eller begå misstag. Det är människan, som irrar, när hon dömmer om sitt samvete eller med anledning af hvad hon erfar i sitt samvete. Omdömet kan vara riktigt eller oriktigt, sannt eller falskt, men icke samvetet, som är en känsla. 3) i urskuldande och fördömande eller i gillande och ogillande, tillstyrkande och varnande, positivt och prohibitivt samvete. Men det är tydligt, att icke heller denna indelning kan hafva någon giltighet och betydelse med afseende på samvetet. Det är människan, som urskuldar och fördömer, gillar och ogillar, men icke samvetet, som endast är ett tillstånd, som människan omedelbart erfar i sitt inre. Samvetet ställer icke heller några fordringar på menniskan. Detta sker af förnuftet under klar form.

Innan vi gå vidare måste vi göra frågan om ett irrande samvete till föremål för sorgfälligare uppmärksamhet. På hvilka förutsättningar grunda sig antagandet af ett irrande samvete?

Många, som hafva antagit ett irrande samvete, ha grundat detta antagande på vissa förutsättningar, som härleda sig från Locke eller som äro egendomliga för den Lockeska filosofien. Enligt Cartesius voro vissa ideer medfödda, de s. k. ideae innatae. Nu antog man, att äfven samvetet var en idea innata, d. v. s. en generell norm för handlingars bedömande, som var en och densamma hos alla människor och som icke behöfde aktualiseras. Samvetet skulle vara ett lika och gemensamt hos alla människor på samma sätt som begrepp eller vissa generella omdömen. För att nu samvetet skulle kunna vara en ofelbar norm för alla människans handlingar, borde det vara omedelbart gifvet och af alla erkännas såsom giltigt och rätt. Men, säga Locke och Lockeanarne, någon sådan af alla människor erkänd och gillad norm för handlingars bedömmande finnes icke. Allt, som för människan är aktuellt, har framträdt genom process. Det grundar sig antingen på erfarenheten eller ock är det självbildadt. Det är också olika hos olika människor. Någon för alla människor omedelbart tillgänglig samt lika och gemensam norm för handlingars bedömmande kan sålunda icke finnas. Det kan icke finnas någon norm, som af alla är erkänd och gillad. Erfarenheten visar ju, att alla människor ha icke samma uppfattning af godt och ondt, af rätt och orätt. I vissa hedniska religioner anses t. ex. offer vara rätt samt ett väsentligt moment af religiöst lif. Den kristna religionen däremot förbjuder offer eller anser det vara orätt och synd. Hvad hedniska religioner anse vara rätt och plikt, anser således den kristna religionen vara synd. Detsamma är ock förhållandet med många andra handlingar. Hvad ett folk anser vara rätt, anser ett annat folk vara orätt. Många anse, att ett löfte gifvet till en kättare, icke är bindande. Så anse ock många, att ändamålet helgar medlet, hvilket allt vi anse vara orätt. Och det är icke blott olika människor och folk, som ha olika föreställningar om rätt och orätt, utan äfven en och samma människa har under olika tider och vid olika förhållanden i lifvet olika uppfattning af rätt och orätt. Under en tid och under de förhållandena anser hon ett vara rätt och under en annan

tid och under andra förhållanden anser hon ett annat vara rätt. Häraf visar det sig, att det icke finnes någon konstant och generell norm för bedömmandet af rätt och orätt. Det finnes ingen norm, som är gemensam för alla människor och som är omedelbart insedd, erkänd och gillad af alla och som är fullt färdig hos alla, så att den icke behöfde aktualiseras utan vore medfödd och som därför vore gällande för alla människor och folk samt under alla tider och under alla förhållanden. Antoge man en sådan generell norm, så blefve den så olika specificerad, att specifikationerna upphäfde normen. Häraf drogo Lockeanarna den slutsats, att det äfven gifves ett irrande samvete. I motsatt fall komme man till de nyss angifna resultaterna.

Vi erkänna det faktum, från hvilka Lockeanarna hafva utgått, men däremot gilla vi icke den konklusion, som de ha dragit af detta faktum. Att människors meningar och föreställningar om rätt och orätt äro många och mångfaldiga eller olika och växlande är obestridligt, men däraf följer icke, att det gifves ett irrande samvete. Och äfven om människor sammanblanda det förnuftiga och det sinnliga, så följer icke däraf, att det gifves ett irrande samvete. Lockeanarna ha missförstått det faktum, som de ha angifvit eller de ha misstagit sig vid förklaringen af detta faktum. Samvetet är icke föreställning eller omdöme eller någon idea innata utan en förnuftig känsla. De skiljaktiga föreställningar om rätt och orätt, som finnas hos olika människor och folk, bero af deras olika bildningsgrad eller af de olika utvecklingsstadier, på hvilka de befinna sig. Men samvetet är en förnuftig känsla, som kan finnas hos människan, oaktadt hon har ringa bildning eller icke står högt i intellektuell utvecklig. Någon irring kan icke finnas hos en känsla. Antingen har man en känsla eller har man henne icke. Man kan icke vid en handling, som är enlig med förnuftet, erfara en disharmonisk och vid en handling, som är oförenlig med förnuftet, erfara en harmonisk förnuftig känsla. Detta är omöjligt, emedan lika verkar lika eller emedan ingenting kan verka sin egen motsats. En handling, som är stridande mot förnuftet, väcker nödvändigt en disharmonisk förnuftig känsla,

liksom en handling, som är samstämmig med förnuftet, väcker en harmonisk. I detta afseende är samvetet ofelbart och någon missvisning kan här icke ega rum.

Det är människan, som på mångfaldigt sätt misstager sig, när hon reflekterar öfver sitt samvete. Hon kan misstaga sig, då hon refererar samvetet till sin grund eller då hon söker förklara sin känsla. Hon kan föreställa sig, att den förnuftiga känsla, hon erfar, är verkad af en viss handling, under det att hon är verkad af en annan handling. Så kan både det onda och det goda samvetet refereras till orätt grund. Vidare kan människan ock misstaga sig om sitt samvete. Hon kan med samvete förväxla en viss sinnlig känsla, som hon erfar i sitt inre. Faran att förväxla det sinnliga med det förnuftiga är så mycket större ju mindre klar människan är i det andliga. Det fordras klarhet och reflexion föt att kunna skilja mellan det sinnliga och det förnuftiga eller mellan olika arter af känsla. Människan kan t. ex. erfara en angenäm sinnlig känsla och refererar denna till en viss handling samt nu tro sig erfara ett godt samvetes vittnesbörd vid den ifrågavarande handlingen, ehuru hvad hon erfar endast är en sinnlig känsla. Hon sluter nu äfven, att den handling, vid hvilken denna känsla erfares, är en sedlig handling, ehuru hon i själfva verket är osedlig och stridande mot förnuftet. Så kan människan ock erfara ett sinnligt obehag vid en viss handling och antaga, att detta är det onda samvetet. Hon förkastar nu den ifrågavarande handlingen, som hon antager vara ond, äfven om hon i själfva verket är fordrad af sedelagen och således är människans plikt. Häraf framstår vikten och nödvändigheten af att ega andlig bildning eller vikten af att vara klar och själfmedveten i det förnuftiga. Då människan har en oriktig uppfattning af rätt och orätt, så förbinder hon med det heliga eller med det religiösa och sedliga vissa handlingar, som äro irreligiösa och osedliga och nu tror hon sig erfara ett godt samvete, när hon företager dessa handlingar och ondt samvete, om hon underlåter eller försummar dem. På detta sätt anses t. o. m. offer af människor vara ett moment af religöst lif. Människan förväxlar här det sinnliga

med det förnuftiga. Ett folk, som står på låg kulturgrad, misstager sig om sitt samvete. Man reflekterar icke öfver sitt inre eller öfver sin känsla och dess innehåll. Ju mer man reflekterar öfver sin känsla, desto mindre är man utsatt för faran att misstaga sig om sitt samvete.

Ännu orimligare är antagandet af ett irrande samvete af dem, som i samvetet se ett uttryck af Guds omedelbara närvaro hos människan eller som bestämma samvetet såsom varande Guds röst hos människan. Detta skulle ju innebära, att Gud, Guds röst eller stämma kunde missleda människan vid hennes handlande, hvilket tydligen är orimligt. Förnuftet är det fullkomliga och gudomliga hos människan. Samvetet är ofullkomligt till formen, emedan det är en känsla, men till innehållet däremot är det fullkomligt, såvida det är förnuftigt och isoleradt från det sinnliga. Känslan är en mänsklig och ofullkomlig form, men äfven denna form kan upptaga och återgifva det gudomliga.

Samvetet kan icke irra, emedan irring förutsätter omdöme men väl kan samvetet yttra sig olika hos olika människor och folk, äfven som hos en och samma människa under olika tider och under olika förhållanden. Hvarpå grundar sig denna olikhet hos samvetet? Denna olikhet grundar sig för det första därpå, att samvetet framträder genom en utveckling och därför kan intaga olika grader af aktualitet. Till en början är samvetet icke märkbart eller skönjbart. Det enda, som nu är aktuellt hos människan är det sinnliga eller sinnliga känslor. Men fastän samvetet är omärkbart, så är det därför icke helt och hållet overksamt hos människan. Det finnes äfven nu såsom anlag och möjlighet hos människan, ehuru det icke har kommit till utveckling. Men sedan sinnligheten först en tid har varit aktuell, så framträder slutligen äfven samvetet. Men dunkelt är det till en början. Det märkes föga, och blott ofullkomligt och momentant skiljer det sig från sinnliga känslor. Men samvetet kan utvecklas genom många grader af aktualitet. Samvetet är mäktigt af kultur. Det kan kultiveras och därigenom öfvergå till allt högre och högre grader af klarhet och liflig-

het, af renhet, egentlighet och precision. Ju mer människan utvecklar sig i andligt afseende eller i sedligt och religiöst afseende, desto mer utvecklas äfven samvetet. Detsamma gäller äfven om ett helt folk. Att samvetet yttrar sig olika hos olika människor och folk beror således därpå, att de intaga olika, högre eller lägre grader af utveckling och att detsamma äfven gäller om deras samveten.

Vidare är samvetet olika hos olika människor äfven på den grund att det är uttryck af hvarje människas individuella förnuft och då förnuftet är individuellt bestämdt och således olika hos hvarje människa, så följer däraf en olikhet och individuell beskaffenhet äfven hos deras samveten. Då hvarje människa har sin egen individuella idé eller sitt eget ursprungliga väsen, så har hon äfven en egen och individuell form af samvete, som är uttryck och följd af hennes idé eller af hennes specifikt egna väsen i Gud. Så är äfven plikten olika hos hvarje människa. Det finnes icke två människor, som hafva alldeles samma och lika plikter. Men allas plikter äro dock samstämmiga. Så finnes det icke heller två människor, som hafva alldeles lika samvete eller hos hvilka den förnuftiga känslan yttrar sig på samma sätt. Generella och enkla bestämningar såsom begrepp äro lika och gemensamma hos alla människor; men de subjektiva bestämningarna däremot, såsom känslorna, äro olika hos hvarje människa.

Slutligen är samvetet olika äfven på den grund, att det indicerar ordningen eller förhållandet mellan handlingarna eller mellan de speciella momenterna i det sedliga lifvet och nu beror det på hvilka handlingar, som ha gått förut. Samvetet yttrar sig nu på ett sätt hos barnet och på ett annat sätt hos den människa, som i andligt afseende har kommit till högre utveckling. Förnuftet ställer högre fordringar på den i andligt afseende mer utvecklade än på den som står lägre i sedlig utveckling och nu yttrar sig äfven samvetet olika, emedan det indicerar sammanhanget mellan handlingarna.

Samvetet har än ansetts vara en domare och än ett vittne i moraliskt afseende. Men det förra är orätt och det senare

är oegentligt eller är endast en bildlig uppfattning. Vittne uttrycker, att en person framlägger och uttalar fakta och bevisningsgrunder inför andra, som ha att pröfva och bedöma deras betydelse och giltighet. Men detta kan icke sägas om samvetet, som är en känsla. Dock kan man i viss mening säga, att ett analogt förhållande eger rum äfven med samvetet. Vill man här genomföra bilden af förhållandet vid en brottmålsdomstol, så förutsättes för det första en part, någon, som är anklagad, har skuld eller är brottslig; vidare förutsättes dels en åklagare och dels en domare samt en praktisk lag, på hvilken anklagelsen grundar sig och enligt hvilken utslaget fälles. Det är ock tydligt, att lagen måste innehålla en ansvarspåföljd, ifall den anklagade befinnes vara skyldig. Utan en sådan ansvarspåföljd eller straffpåföljd vore det icke allvar med lagens fordringar. Lagen förutsätter äfven en lagstiftare, som är behörig att gifva lagen fastställelse och som äfven har att handhafva lagen och vaka öfver dess efterlefnad. Och slutligen förutsättes ett vittne, på hvilket åklagare och domare åberopa sig. — Den, som i det förevarande fallet är part, är den sinnligt tillvarande människan såsom fri vilja betraktad. Det är hon, som har brutit emot lagen och som har dragit öfver sig ansvar och skuld. Åklagaren är den förnuftiga människan. Det är den förnuftiga människan, som anklagar och förebrår den sinnliga människan hennes synder och som ställer henne till ansvar. Lagen, på hvilken anklagelsen grundar sig och enligt hvilken dom fälles, är den moraliska lagen; grunden till denna lag är själfva förnuftet och stiftaren af denna lag är den förnuftiga viljan såsom fastställande eller beslutande lagen. Det är förnuftet, som ger eller föreskrifver den tillvarande människan hennes lag. Domare åter är människan såsom förnuftigt förstånd och det osvikliga vittnet, enligt hvilket förståndet dömer, är samvetet. Det är samvetet, som genom sin harmoni eller disharmoni indicerar, huruvida människans lif är sedligt eller osedligt. Och slutligen är ansvarspåföljden för den syndiga människan sedlig olycksalighet eller frånvaro af det andliga och förnuftiga, som är det goda.

Om plikten.

Från läran om sedelagen och dess konkreta uttryck samvetet komma vi öfver till läran om plikten. I det föregående ha vi angifvit pliktens definition. Plikten är den sedliga funktionen, betraktad såsom den handling, som utgår från den sedliga karaktären och dygden och som är ovillkorligt fordrad af den moraliska lagen samt genom hvilken det högsta goda och dess innehållsmomenter, opera moralia, förverkligas. Plikten måste i allmänhet bestämmas dels med afseende på den sedliga kraft eller förmåga, från hvilken den utgår och hos hvilken den är bestämning, dels med afseende på den princip eller lag, af hvilken den är fordrad och dels med afseende på det ändamål, som med densamma åsyftas. Därför är plikten den etiska funktion, hvars subjekt är den sedliga karaktären, hvars grund är den moraliska lagen och hvars ändamål är det högsta goda och dess momenter, opera moralia. På grund af sin definition har plikten följande allmänna karaktärer: Den är 1) en enda individuell handling. Den är a) handling, d. v. s. den fria viljan, betraktad i ett odeladt moment af sin verksamhet eller en afsiktlig och fri verkning. Den är b) en enda handling, en actio eller unitas singularis eller en unitas absoluta, d. v. s. den är hela människan på ett visst sätt betraktad eller en funktion i primär- och egentlig bemärkelse. Med funktion i sekundär bemärkelse förstår man en komplex af likartade handlingar. Den är c) en individuell handling, d. v. s. den är fullständigt och egendomligt bestämd i alla de afseenden, i hvilka den kan bestämmas. Den är fullständigt bestämd a) i anseende till sitt subjekt. Det är icke likgiltigt, hvilken som företager handlingen. Den kan icke transporteras på en annan person eller öfvertagas och utföras af denne i den förpliktades ställe. Vore plikten däremot icke en individuell handling utan endast ett yttre görande såsom t. ex. en prestation i juridisk mening, så kunde den äfven öfverlåtas på en annan och af honom utföras. Det är jämförelsevis likgiltigt, hvilken person, som i en annans

ställe ombesörjer en hans angelägenhet. Men nu är plikten en individuell handling, som är fullständigt bestämd med afseende på den vilja, som bör företaga henne och därför kan den icke öfverlåtas på en annan. Endast juridiska rättigheter kunna öfverlåtas och föryttras, men icke plikter. Dessa äro intransmisibla. Detta följer af deras individualitet. Plikten är ock fullständigt bestämd b) med afseende på sitt objekt samt med afseende på tid och rum. Plikten har afseende på ett bestämdt objekt eller material, som genom densamma bör förändras och den får icke företagas med afseende på ett annat objekt eller material. Så är den ock fullständigt bestämd med afseende på tiden, när och rummet, hvarest den bör företagas och den får icke förläggas till en annan tid eller till ett annat rum. Slutligen är den ock c) fullständigt bestämd i anseende till de sätt, på hvilka, de medel, genom hvilka samt de omständigheter och förhållanden, under hvilka den bör utföras. Plikten är äfven i dessa afseenden fullständigt bestämd och utesluter allt godtycke.

Plikteu är 2) en moralisk handling. Den är en handling, som angår det högre andliga och förnuftiga lifvet hos människan och som faller inom dess sfär. Plikten är en handling, som har sedlig betydelse och sedligt värde, i motsats mot handlingar, som endast afse sinnliga ändamål eller sinnliga intressen. Eller, att plikten är en moralisk handling innebär, att den är utgången från den sedliga karaktären, som sålunda är handlingens subjekt, samt uttryck af den dygdiga sinnesförfattningen och viljeriktningen. Endast en sådan handling kan hafva sedlig betydelse och sedligt värde.

Plikten är 3) en moraliskt nödvändig handling. Att plikten är en moraliskt nödvändig handling innebär dels att den är omedelbart och ovillkorligt befalld af den moraliska lagen, så att den är ett moment af dess egen verksamhet och dels att den har afseende på det sedliga ändamålet och dess innehåll och går ut på dess förverkligande. Ingenting annat är moraliskt nödvändigt än det, som är befallt af en förnuftig praktisk lag och afser förverkligandet af ett förnuftigt praktiskt ända-

mål. Denna nödvändighet grundar sig dels därpå att så väl lagen som ändamålet äro systematiskt bestämda och därför icke kunna vara på mer än ett sätt och dels därpå att de äro människans eget sanna väsen och dess bestämdhet.

Plikten är sålunda ett κατόρθωμα och hör icke till κατήκοντα μέσα. Κατορθώματα voro enligt Stoikerna handlingar, som öfverensstämde med förnuftet i objektivt afseende och som i subjektivt afseende äfven voro uttryck af viljans sedliga riktning, hvaremot κατήκοντα μέσα antingen voro uttryck af en speciell lag för vissa fall (ratio probabilis) eller ock endast funnos för en yttre åskådare och icke voro uttryck af den sedliga sinnesförfattningen. Kant och Kantianarne satte moralitet och legalitet, inre och yttre sedlighet såsom opposita, hvilket är orätt, emedan den senare för den handlande själf är utan allt sedligt värde. Det yttre har moraliskt värde för den handlande endast såvida det är ett sätt, hvarpå den inre, sedliga andan framträder och manifesterar sig. Man får icke hänföra dygd till moralitet och plikt till legalitet. Hvarje moralisk handling är på samma gång äfven legal eller öfverensstämmande med den juridiska lagen, som är lag omedelbart för den offentliga personligheten eller det offentliga samhället och normerar dess verksamhet. Af den juridiska lagen är den sedliga verksamheten icke normerad utan endast begränsad.

Af de allmänna karaktärer, som vi ha sett tillkomma plikten, följer, att ingen kan uppfylla plikter i en annans ställe eller såsom dennes »vikarie». Då plikten är en individuell handling, d. v. s. är människan eller den sedlige anden själf, betraktad i ett visst afseende, så skulle uppfyllandet af plikt i en annans ställe innebära, att den ena människan kunde blifva identisk med en annan människa eller öfvertaga hennes vilja, hennes jag, hennes personlighet, hvilket är en tydlig orimlighet. Vi tala här om moralisk plikt, som från annan synpunkt äfven är religiös, och icke om juridisk plikt, såsom t. ex. ett visst tjänsteåliggande, ty det är klart att vissa isolerade handlingar eller yttre göranden kunna delegeras. Af samma skäl följer ock, att plikten icke heller kan symboliskt uppfyllas.

Såvida symboliska handlingar icke endast ha estetisk betydelse, så äro de medel för att väcka medlemmar af ett folk till uppmärksamhet på ett ideellt eller osinnligt innehåll och för att hålla detta aktuellt och närvarande för deras medvetanden och för deras viljor. Vi erinra här dels om religiösa ceremonier och dels om vissa politiska handlingar såsom t. ex. kröning, hvilka alla ha symbolisk praktisk betydelse. Af pliktens begrepp följer äfven, att ingen kan göra mer än sin plikt. Förnuftet eller sedelagen fordrar af människan allt, som i hvarje moment af hennes lif är möjligt med afseende på hennes sedliga kraft och med afseende på de förhållanden, som för henne äro gifna.

Vi komma nu till frågan om pliktens indelning. Det är tydligt, att allt, som i detta afseende har blifvit sagdt om dygden eller om omöjligheten af dess indelning, äfven eger sin giltighet med afseende på plikten, såvida plikt tages i primär och egentlig bemärkelse. Fattad i denna bemärkelse tillåter plikten ingen indelning. Plikt i primär bemärkelse är plikten sådan den här ofvan af oss har blifvit bestämd. Plikt i sekundär bemärkelse åter är en sammanfattning af likartade individuella plikter. Man hänför till ett slag af plikter, handlingar, som hafva en gemensam karaktär och till ett annat slag af plikter handlingar, som hafva en annan gemensam karaktär. Man grupperar nu plikthandlingarna efter de olika sätt, hvarpå de äro kvalificerade eller generiskt och specifiskt bestämda. Ett sätt, hvarpå plikthandlingar grupperas eller ordnas, är, att man afser de olika objekt eller material, hvarpå de äro riktade och hvilka genom dem förändras. Man hänför till ett slag af plikter handlingar, som hafva det gemensamma objektet och till ett annat slag af plikter handlingar, som hafva ett annat gemensamt objekt eller material. De individuella plikthandlingarna blifva nu generiskt och specifiskt lika därigenom, att de hafva afseende på samma eller lika beskaffadt objekt eller material. Plikt i sekundär bemärkelse är sålunda en komplex eller enhet af likartade eller på samma objekt riktade handlingar. Dessa handlingar kunna från annan synpunkt äfven

betraktas såsom speciella dygder. Funktionen är en speciell dygd, om den ses öfvervägande från synpunkten af en viss själsbeskaffenhet, hvaremot samma funktion kallas plikt, om den betraktas med afseende på den bjudande lagen. Endast om plikt tages i sekundär bemärkelse kan man tala om en indelning af plikten. Då man någon gång har nekat hvarje indelning af plikten, så har detta berott därpå, att man har förbisett denna andra betydelse, som plikt kan hafva. När plikt tages i sekundär bemärkelse, så ses den såsom framträdande i det lägre och sinnliga, hvarigenom den motsättning eller karaktär af motsats eller exklusivitet, som utmärker detta, äfven tillkommer plikten. Plikten får nu en viss karaktär af det lägre eller af det material, hvari den framträder och därför medger den möjlighet af indelning och klassifikation. Plikt i primär bemärkelse däremot medger ingen indelning, emedan det andliga och förnuftiga lifvet, till hvilket plikten hör, är fullt samstämmigt i sina momenter, då indelningsleder däremot utesluta hvarandra och äro motsatta. Pliktbegreppet låter icke specificera sig till hvarandra uteslutande specifikationer, såsom förhållandet är med de empiriska begreppen. Då man har antagit, att plikten skulle kunna specificeras och indelas på samma sätt, som de empiriska eller sinnliga begreppen, så har man utgått från förutsättningen, att det förnuftiga lifvet vore analogt med det sinnliga lifvet och således enhet af motsatser. Men det förnuftiga lifvet är ej enhet af motsatser såsom det sinnliga.

Här efter gå vi att taga en öfversikt af de förnämsta pliktindelningar, som äro historiskt gifna. Plikten har man indelat dels i formellt och dels i materiellt afseende. I formellt afseende har plikten blifvit indelad

1) efter den lag, på hvilken den grundar sig, i a) negativa och b) positiva plikter. De förra skulle grunda sig på en negativ eller förbjudande lag och således innebära ett underlåtande af det, som är orätt. De senare skulle grunda sig på en positiv eller befallande lag och således innebära ett görande af det, som är rätt.

Mot denna indelning anmärka vi för det första, att det egentligen icke finnes några negativa moraliska lagar. All moralisk plikt grundar sig på den moraliska lagen eller sedelagen och denna lag är positiv för den handlande själf. Hvarje väsen har nämligen sin lag i sin egen konstanta natur, i sitt eget förnuft, i sin egen individuella idé och intet väsen kan stå i negativt förhållande till sin idé eller negativt bestämmas af denna. Alla bud eller befallningar, som omedelbart framgå af ett väsendes lag, äro därför positiva bud och kunna icke endast vara ett förbud. Lagen säger i hvarje fall, hvad som bör göras, och icke endast hvad som icke bör göras. Af lagens begrepp följer visserligen, att det finnes lika många sedelagar, som det finnes sedliga väsenden, men alla dessa lagar äro positiva lagar för de väsenden, hvilkas lagar de äro, och några negativa moraliska lagar finnas således icke.

Men kan man icke i någon mening säga, att sedelagen är negativ? Den handlandes sedelag är negativ 1) i förhållande till andra handlande väsenden. Sedelagen är icke norm utan endast gräns för deras handlande. Hvarje positiv fordran, som sedelagen ställer på vår vilja, är tillika ett förbud för alla andra handlande väsenden, att störa, hindra eller motverka oss vid fordrans uppfyllande. I denna mening är den ena människans sedelag negativ lag för andra handlande väsenden. 2) är sedelagen negativ äfven för den handlande själf i den meningen, att alla andra handlingar utom den, som för ögonblicket befalles, äro förbjudna såsom varande osedliga eller mot lagen stridande. Lagen träder i negativt förhållande till alla de handlingar, som i det närvarande ögonblicket icke äro befallda. Alla dessa handlingar äro af lagen förbjudna. Sedelagen förbjuder allt hvad den icke uttryckligen befaller. Dessa s. k. negativa plikter äro å ena sidan följder af den positiva plikten, ty däraf, att sedelagen har befallt ett, följer att alla andra möjliga handlingar i det närvarande ögonblicket och under för handen varande förhållanden äro förbjudna; å andra sidan åter äro de negativa plikterna äfven villkor och förutsättningar för möjligheten af den positiva pliktens uppfyllande, ty utan att

viljan lössliter sig från det sinnliga och håller sig af detta oberoende eller afstår från allt, som är orätt, kan någon positiv plikt icke uppfyllas. Slutligen är sedelagen 3) negativ i förhållande till de lägre sfärer och verksamhetsområden, som falla under sedelagens egen bestämmande sfär. Då sedelagens bestämmande sfär i vidsträckt bemärkelse sammanfaller med frihetens, så följer däraf, att han blir negativ i förhållande till de ofria sinnliga krafterna. Sedelagen förhindrar dem att motverka det sedliga ändamålet, men låter dem i öfrigt vara och verka efter sin natur. Sedelagen är sålunda i förhållande till dessa krafter negativ eller begränsande. Så är sedelagen äfven negativ i förhållande till allt, som faller under hans bestämmande sfär i inskränkt och egentlig bemärkelse. Sedelagens bestämmande sfär i egentlig bemärkelse sammanfaller med den moraliska och förnuftiga frihetens. Till allt, som faller under denna sfär, träder sedelagen i negativt förhållande. Sedelagen fordrar af den sinnligt fria och arbiträra viljan, att hon verkar såsom förnuftets organ, men i öfrigt begränsar han endast hennes verksamhet, så att hon icke verkar störande och förhindrande på det förnuftiga lifvet. Och på samma sätt förhåller sig sedelagen jämväl till de lägre begären och drifterna. Han fordrar, att de, så vidt möjligt är, skola tjäna förnuftet, men i öfrigt begränsar han endast deras sätt att vara och verka, så att de icke hindra förnuftet. Sedelagen bestämmer sålunda de lägre sfärerna negativt. Inom sin egen omedelbara sfär är han däremot positiv och befallande. Sedelagen är positiv i förhållande till människan i det hela eller såsom organisk enhet, emedan sedelagen är hennes eget väsen, hennes egen positiva bestämdhet. Däremot är han negativ i förhållande till de partiella och lägre sfärerna af hennes innehåll eller till vissa isolerade momenter af detta innehåll.

Mot den ifrågavarande indelningen af de moraliska plikterna i negativa och positiva anmärka vi för det andra, att den grundar sig på en förväxling eller sammanblandning af de etiska och juridiska lagarna. De juridiska lagarna äro icke lagar för de privata personerna eller för de sedliga väsendena,

som äro de enskilda människorna och de privata samhällena, familjer, kommuner och korporationer, utan endast för de publika personerna, som ha rätten till ändamål. De juridiska lagarna äro lagar för staten och hans organer eller för monarken och hans ämbetsmän. Däremot äro de icke normer utan endast gränser för de sedliga väsendena och deras verksamhet. Hvarje positiv fordran eller befallning, som de juridiska lagarna ställa på de publika personerna, konungen och ämbetsmännen, innebär tillika förbud för andra personer eller för de sedliga väsendena att företaga eller underlåta några handlingar, hvarigenom verkställigheten och giltigheten af dessa befallningar och deras lagar kunde motverkas. De juridiska lagarna äro därför negativa för de sedliga väsendena. Staten och hans lag fordrar af de sedliga väsendena, att de äfven verka såsom hans organer eller att de i sina egna sedliga ändamål äfven upptaga statens; men i öfrigt begränsar han endast deras verksamhet, så att de icke komma i strid mot det privatas egen idé och det offentliga eller rättsliga ändamål, som staten fullföljer. Huru de däremot i öfrigt förhålla sig och verka öfverlåter han åt deras eget fria afgörande.

Och liksom de juridiska lagarna äro negativa, när de refereras till de privata personerna såsom sådana, så äro de äfven negativa, när de refereras till de lägre och privata sfärerna inom staten eller till de sedliga väsendenas egna omedelbara verksamhetsområden såsom blott sådana. De juridiska lagarna fordra, att dessa icke äro bestämda och ordnade i strid mot statens idé eller förnuftiga ändamål. Däremot äro de juridiska lagarna positiva inom sina egna bestämmande sfärer. I allmänhet äro statens lagar negativa i samma afseenden, i hvilka sedelagarna äro det, hvilket också är helt naturligt, då de juridiska lagarna äro sedelagar för staten själf.

Då man inom sedeläran har talat om negativa plikter eller plikter som skulle följa af en negativ eller förbjudande lag, så har man därmed jämte negativa moraliska plikter äfven menat de plikter, som de sedliga väsendena hafva på grund af rättslagen, som vi ha sett vara negativ för de sedliga väsen-

dena och hvilken lag man har förväxlat med sedelagen eller upptagit bland de föremål, som sedeläran har att behandla. Men rättslagen och de plikter, som i denna ha sin grund, höra till rättsläran och icke till sedeläran. De negativa juridiska plikter, som de sedliga väsendena hafva, äro juridiska rättsplikter, d. v. s. förbindelser att icke kränka statens eller någon dess medlems juridiska rätt. Dessa plikter förutsätta således, att de sedliga väsendena lefva i staten och stå i juridiskt rättsförhållande till honom och hans medlemmar. Deras behandling hör följaktligen till rättsläran och icke till sedeläran. Att de ifrågavarande plikterna äro juridiska plikter visar sig däraf, att de äro tvångsplikter. Staten tvingar genom tjänliga medel, med fysiskt tvång eller tvångsåtgärder den enskilde att icke företaga eller underlåta några handligar, genom hvilka vare sig statens eller hans medlemmars lagliga rätt förnärmas. De moraliska plikterna däremot äro icke tvångsplikter. Att använda fysiskt tvång för den moraliska pliktens uppfyllande är oförenligt med det sedliga ändamålet. Det är endast juridiska plikter, som äro uttvingbara plikter. Dock är det endast pliktens effekt eller ett genom fysiska organer förmedladt yttre görande, som kan framtvingas, men icke det inre förnuftsenliga viljandet. Det förra faller inom legalitetens, det senare inom moralitetens sfär. Staten måste i många fall åtnöja sig med ett yttre görande, då han icke kan tränga fram till sina medlemmars inre och där omedelbart åstadkomma några förändringar. I moraliskt afseende däremot är det yttre görandet såsom blott sådant utan allt moraliskt värde för den handlande.

Syftet med den ifrågavarande indelningen har varit, att utgöra en indelning af de moraliska plikterna. Men, såsom vi nu ha sett, är det endast det ena indelningsledet, som omfattar moraliska plikter. Det andra indelningsledet däremot omfattar en art af juridiska plikter, som tillhöra rättsläran. Indelningsgrunden är sålunda icke densamma för begge indelningslederna. Man har här begått samma fel, som de moderna naturrättslärarne begingo, när de indelade rätten i jus naturae och jus positivum. Dessa sammanblandade det moraliska och

det juridiska, det enskilda och det offentliga, ty jus naturae, som grundade sig på människans väsen, var det moraliskt rätta, som tillhör sedeläran.

Af vår föregående framställning har framgått, att man visserligen äfven i sedeläran kan tala om negativa plikter, men dessa få icke förväxlas med negativa juridiska plikter. Det är tydligt, att man kan tala om negativa moraliska plikter i alla de fall, i hvilka sedelagarna äro negativa. Vi kunna därför i följande trenne fall tala om negativa moraliska plikter. Då det ena väsendets lag är negativ lag för andra handlande väsenden, så följer däraf, att våra egna positiva moraliska plikter motsvaras af negativa moraliska plikter hos alla andra, d. v. s. förbindelser för dessa att icke hindra eller motverka oss vid våra plikters uppfyllande eller utöfning, och att omvändt deras positiva moraliska plikter motsvaras af negativa moraliska plikter hos oss själfva. Därmed att sedelagen ålägger sitt subjekt dess positiva plikter förbjuder han alla andra väsenden att företaga eller underlåta några handlingar, genom hvilka dessa plikters uppfyllande motverkas. Positiva plikter hos det ena väsendet motsvaras sålunda af negativa plikter hos andra. Men ett väsendes plikter, betraktade i förhållande till andra väsenden, hos hvilka de motsvaras af negativa förbindelser, kallas äfven rättigheter och de negativa förbindelserna rättsplikter. De rättigheter och rättsplikter, som grunda sig på den moraliska lagen äro moraliska rättigheter och rättsplikter, i motsats mot juridiska rättigheter och rättsplikter, som grunda sig på den juridiska lagen eller statslagen.

Vi ha nu kommit till begreppet om ett rättsförhållande, i hvilket väsendena stå till hvarandra, ty hvarje förhållande, som eger rum mellan personer och i hvilket de hafva ömsesidiga rättigheter och skyldigheter, kallas rättsförhållande och moraliskt rättsförhållande, såvida det grundar sig på sedelagen. Men det rättsförhållande, till hvilket man kommer, då man endast afser mänskliga individer och deras specifikt egna sedelagar utan att något afseende göres på högre personliga enheter, hvars organer de äro, är ännu endast allmänt och obe-

stämdt. Härmed är ännu icke mer gifvet än att hvarje människa på grund af sitt eget individuella förnuft eller på grund af sin sedelag har plikter och följaktligen äfven moraliska rättigheter, som hos andra människor motsvaras af negativa moraliska förbindelser, som kallas moraliska rättsplikter. För att komma till rättsförhållanden, som innebära en ordnad och organiserad samverksamhet för gemensamma förnuftiga intressen och med afseende på gemensamma verksamhetsområden eller material, måste man betrakta människorna såsom lefvande i högre och lägre samhällen och såsom dess organer. De, som lefva i samhälle ha icke endast negativa plikter eller rättsplikter med afseende på hvarandra, d. v. s. förbindelse att icke skada eller störa hvarandra, utan de hafva äfven positiva plikter mot hvarandra eller hvad man i motsats mot de förra har kallat kärleks- och samvetsplikter, d. v. s. de ha förbindelse att i sina egna förnuftiga ändamål äfven upptaga deras och att med dem positivt samverka för gemensamma förnuftiga ändamål.

Vid läran om plikterna mot nästan, som till en början, så länge man betraktar människorna för sig själfva med abstraktion från samhället, framstå endast såsom negativa plikter eller rättsplikter, föres man öfver till läran om samhällen och samhällsplikter, som äfven äro positiva plikter och icke endast rättsplikter. I samhällena ega intimare förbindelser rum mellan väsendena. Här är det hela och äfven medlemmarna inbördes föremål för kärlek. Här är det helas sanna väl beroende af medlemmarnas och äfven medlemmarnas sanna väl är beroende af det helas. Det helas ändamål och rätt är här äfven medlemmarnas och jämväl medlemmarnas ändamål och rätt är det helas. Detta följer däraf, att samhället är en andlig organism. Men här är icke stället att vidare fullfölja läran om samhälle och samhällsplikter. Därför återgå vi till den fråga, som här var före, nämligen frågan, i hvilka afseenden, eller bemärkelser vi kunna tala om negativa moraliska plikter.

I det föregående ha vi sett, att det ena väsendets positiva moraliska plikter motsvaras af negativa moraliska plikter hos

andra handlande väsenden och att dessa negativa plikter äfven kallas moraliska rättsplikter, såvida de positiva plikter, af hvilka de motsvaras, betraktas såsom varande moraliska rättigheter. Detta är sålunda ett slag af negativa moraliska plikter. Dessa negativa plikter hafva afseende på andra och höra följaktligen till plikterna mot nästan.

Vidare gifves det ock negativa moraliska plikter, som icke nödvändigt hafva afseende på andra utan negativa plikter, som den handlande har äfven när han betraktas endast för sig själf och hvilka äro följder af hans egna positiva plikter, (det förra slaget af negativa plikter äro följder af andras positiva plikter) samt villkor och förutsättning för möjligheten af dessas uppfyllande och utöfning. Vi ha i det föregående sett, att däraf, att sedelagen har befallt en viss handling, följer att alla andra möjliga handlingar i det närvarande ögonblicket och under för handen varande förhållanden äro förbjudna. Sedelagen förbjuder allt hvad den icke uttryckligen befaller. Detta är det andra slaget af negativa moraliska plikter. Det förra slaget af negativa plikter har afseende på andra och de äro följder af deras positiva plikter. Dessa åter hafva icke nödvändigt afseende på andra utan äfven på den handlande själf och äro följder af hans egna positiva plikter.

Slutligen gifves det äfven ett slag af negativa moraliska plikter, som hafva afseende på den handlandes egna lägre verksamhetssfärer eller de verksamhetssfärer, som falla under eller nedom sedelagens omedelbart bestämmande sfär. Dessa plikter gå ut på att negera ett ondt, att undanrödja hindren hos det lägre, att aflägsna den ordning, beskaffenhet och form hos detta, som äro hinderliga för det högre lifvets framträdande. Dessa plikter äro gifna i och genom den praktiska verksamhetens negativa sida. Den negativa sidan i den praktiska verksamheten har afseende på de lägre momenterna och krafterna hos människan och går ut på att aflägsna de hinder och faror för det högre lifvet, som äro gifna genom dessas egen ordning, verksamhetsriktning och form. Dessa plikter äro negativa med afseende på sin effekt, emedan de gå ut på att aflägsna ett

ondt eller undanrödja ett hinder. I viss mening gäller det ock om alla plikthandlingar utan undantag, äfven de, som innebära låtanden eller förbud, att de i sig själfva eller såsom sådana äro positiva handlingar, emedan de innebära en bestämd föresats af den fria viljan eller ett visst beslut och att de endast med afseende på sin effekt äro negativa handlingar.

I formellt afseende har plikten 2) indelats efter förbindelsens grad i a) fullkomliga plikter, officia perfecta och b) ofullkomliga plikter, officia imperfecta. Denna indelning sammanfaller med den förra med afseende på indelningsledernas omfång, ehuru icke med afseende på indelningsgrunden. Man har ansett vissa pliktfordringar kungöra sig för medvetandet med en större grad af stränghet och ovillkorlighet, emedan de icke innebure någon begränsning af den sedliga kraften och emedan deras uppfyllande vore villkor och förutsättning för möjligheten att kunna uppfylla andra plikter, som innebure en mindre kraftig och sträng uppfordran och som äfven förutsatte en viss inskränkning eller begränsning af den sedliga kraften. De förra har man därför kallat fullkomliga, de senare ofullkomliga plikter. De fullkomliga plikterna vore gifna för alla och under alla förhållanden. De ofullkomliga plikterna däremot vore gifna för vissa personer och under vissa förutsättningar. En sådan fullkomlig plikt, som innebure en strängare och kraftigare uppfordran för viljan, vore t. ex. plikten att icke skada sin nästa, att icke tillskynda honom ett ondt, hvaremot plikten att gagna och bistå sin nästa eller att utöfva välgörenhet mot honom vore en ofullkomlig plikt.

Mot den ifrågavarande indelningen anmärka vi redan här, att den karaktär af stränghet och ovillkorlighet, som vissa plikter synas hafva, när de jämföras med andra, icke grundar sig därpå, att det gifves några grader i den moraliska förbindelsen, emedan all sådan förbindelse är absolut och ovillkorligt gällande. Man kan endast säga, att de motiver, som inverka på viljan, hafva olika styrka. Vissa motiver äro mäktigare solliciterande än andra. Särskildt äro vissa återhållande motiver mäktigare än vissa till en positiv handling drifvande mo-

tiver. Det är nu tydligt, att människan af vissa för handen varande motiver eller bestämningsgrunder måste röna en kraftigare uppfordran att vare sig underlåta eller företaga en handling än af andra motiver, som icke äro lika mäktigt verkande. Men häraf följer icke, att det kan gifvas några grader i den moraliska förbindelsen eller i den förbindelse, som utgår från den moraliska lagen. Moraliska lagen är i hvarje fall absolut förbindande och en sådan förbindelse utesluter alla grader.

Härefter gå vi att angifva de olika sätt, hvarpå förevarande indelning af olika tänkare har blifvit uppfattad och förklarad. Thomasius och Wolff förstodo med fullkomliga plikter de plikter, som äro uttvingbara, och hvilka hos andra motsvaras af rättigheter, hvaremot de plikter, som icke äro uttvingbara och som hos andra icke motsvaras af rättigheter, voro ofullkomliga.

Kant däremot sade de plikter vara fullkomliga, vid hvilka man vore skyldig både att hafva den maxim, de förutsätta, och äfven att utföra densamma, hvaremot de plikter, som väl fordrade att man omfattade deras maxim, men icke alltid att man handlade efter densamma, vore ofullkomliga.

Biberg åter, som insåg det otillfredsställande i Kants förklaring af den ifrågavarande indelningen, förstod med fullkomliga plikter, plikter som äfven af andra än den handlande själf vore i hvarje fall fullkomligt kända och bestämbara, hvaremot de ofullkomliga plikterna vore kända och bestämbara endast af den handlande, icke af andra.

Mot den ifrågavarande indelningen anmärka vi för det första, att det icke kan gifvas några grader i den moraliska förbindelsen, så att man med afseende därpå skulle kunna indela plikten. All sådan förbindelse utgår från förnuftet och är därför absolut och hos det absoluta finnas inga grader. Grader finnas endast hos det lägre och intermediära, men icke hos det högsta eller icke hos det, som till sitt begrepp är absolut. Det absoluta är just det, som icke är begränsadt af några grader, hvarken högre eller lägre. Antagandet att det skulle finnas grader i den moraliska förbindelsen grundar sig på en empirisk uppfattning af människan och af grunden till hennes

plikter. Alla plikter äro till formen lika höga och viktiga eller ha samma moraliska värde. Om man säger, att det offentliga eller publika går före det enskilda eller privata, det allmännare före det speciellare, det till grund liggande före det, som af grunden är beroende o. s. v., så kan detta icke betyda, att det gåfves några grader i själfva förbindelsen, som i hvarje fall är absolut. Den sedliga viljan omfattar i hvarje fall allt, som är absolut eller rätt och gör detta till föremål för sitt totala viljande. Med afseende på det speciella utförandet åter eller med afseende på aktualisationen i hvarje enskildt fall i det yttre af det totala viljandet måste en viss ordning iakttagas, som är beroende dels af människans ställning till väsendena eller af den plats, som hon intar i det moraliska riket och dels af empiriskt gifna omständigheter och förhållanden.

Hvad Christian Thomasius beträffar, så har han gjort en första begynnande skillnad mellan tvänne praktiska områden, det etiska och det juridiska eller mellan sedligheten och rätten. Han har äfven förtjänsten af att ha framhållit det fysiska tvånget såsom utmärkande för den juridiska rätten eller såsom en karaktär, hvarigenom den rättsliga sfären skiljer sig från den moraliska. Den juridiska rätten är den stränga rätten eller tvångsrätten, juridiska plikter äro tvångsplikter, juridiska lagar tvångslagar och de juridiska rättigheterna vindiceras och försvaras genom tvångsåtgärder, hvilket icke gäller om något, som faller inom moralitetens sfär. De fullkomliga plikterna skulle nu enligt Thomasius och Wolff vara de negativa tvångs- och rättsplikterna, som hos andra motsvaras af juridiska rättigheter. Men dessa plikter höra icke till sedeläran utan till rättsläran. Man har här upptagit en för sedeläran främmande synpunkt, den juridiska eller rättsliga.

Vidare anmärka vi, att de juridiska rättsplikterna visserligen äro negativa och i viss mening äfven fullkomliga, om man därmed menar, att de äro fullkomligt eller objektivt bestämbara, så att de kunna kännas och vetas äfven af andra än den handlande, men denna sats låter icke omvända sig, ty alla negativa och fullkomliga plikter äro icke juridiska rättsplikter.

Hvad man har menat med de fullkomliga och negativa plikterna sammanfaller således icke fullständigt med de juridiska rätts- och tvångsplikterna, hvilket man här har förbisett. I motsats mot de fullkomliga plikterna, som ansågos vara juri-juridiska rätts- och tvångsplikter, bestämdes de ofullkomliga plikterna såsom varande kärleksplikter. Men all plikt är såsom sådan kärleksplikt, emedan den bör företagas af kärlek till det goda och rätta. Det är endast från statens synpunkt, som de juridiska plikterna äro tvångsplikter, emedan staten icke kan omedelbart fästa afseende vid sina medlemmars inre bestämdhet och därför för rättsordningens upprätthållande måste nöja sig med ett yttre görande, som äfven är fysiskt uttvingbart. Den enskilde medborgaren bör företaga äfven rättsplikterna af kärlek till det rätta.

Hvad åter Wolff beträffar, så blef det för honom omöjligt att kunna förklara faktum af uttvingbara plikter, emedan han sökte härleda det juridiska ur det moraliska, rätt ur plikt o. s. v. Hos Volff heter det: »jus oritur ex obligatione et si nulla esset obligatio, nullum jus foret.» Men det är endast den moraliska rätten eller de moraliska rättigheterna, som äro förklarliga ur den moraliska plikten. En persons moraliska rättigheter äro följder af hans moraliska plikter eller äro hans moraliska plikter, betraktade i förhållande till andra personer, hos hvilka de motsvaras af moraliska rättsplikter. Hvad en person bör göra, är han ock gent emot andra befogad eller bemyndigad att göra. Däremot äro de juridiska rättigheterna icke förklarliga ur de moraliska plikterna eller ur den lag, i hvilken dessa hafva sin grund. Den moraliska lagen tillåter endast det, hvartill den också förbinder viljan. De juridiska rättigheterna däremot innebära en vidsträcktare tillåtelse, en tillåtelse, som icke tillika innebär förbindelse utan endast en genom staten och hans lag gifven auktorisation till fritt val mellan alla de handlingar, som falla inom den sfär, som andra ha juridisk skyldighet att respektera. Och liksom de juridiska rättigheterna icke äro förklarliga ur de moraliska plikterna eller ur den lag, i hvilken dessa ha sin grund, så är icke heller

den befogenhet, som staten har, att använda tvångsåtgärder mot sina medborgare för att förmå dem till vissa plikters yttre uppfyllelse, ur sedelagen förklarlig. Wolff kan således icke förklara faktum af några uttvingbara plikter.

Slutligen är äfven den förklaring, som Kant har gjort af de fullkomliga och ofullkomliga plikterna, vetenskapligt otillfredställande. Vid de positiva plikterna var man enligt Kant förbunden både att hafva maximen och äfven att handla efter densamma, under det att man vid de ofullkomliga plikterna väl var förbunden att hafva maximen, men icke alltid att handla efter densamma. Men det är tydligen orimligt, att någon skulle vara förpliktad att hafva en maxim, som han på samma gång icke finge utföra. En sådan maxim vore en osedlighetsmaxim. Man kan visserligen i något fall vara oförmögen eller förhindrad att i det yttre utföra en maxim, som man är förbunden att omfatta och vilja, men detta är någonting helt annat. I sådant fall är man icke heller förpliktad att utföra maximen, ty impossibilum nulla obligatio.

Häraf har framgått, att vi måste förkasta indelningen af plikterna efter förbindelsens grad, äfven som de sätt, hvarpå man vanligen har sökt förklara och rättfärdiga ifrågavarande indelning. Några plikter, som voro ofullkomliga med afseende på förpliktelsegrunden eller med afseende på arten och graden af den förbindelse, de innehålla, finnas icke. Alla plikter äro i detta afseende absolut fullkomliga.

Såvida distinktionen mellan fullkomliga och ofullkomliga plikter skall fasthållas, så synes detta endast kunna ske därigenom, att man till grund för densamma lägger pliktemas bestämbarhet. Vissa plikter äro fullkomligt bestämbara, d. v. s. kunna inses och bestämmas ur objektiva grunder och därför kännas och vetas icke blott af den handlande själf utan äfven af andra, under det att andra plikter äro ofullkomligt bestämbara, d. v. s. kunna inses och bestämmas endast ur subjektiva grunder, så att de väl kunna kännas och vetas af den handlande själf, men icke af andra.

Till det förra slaget af plikter höra i första rummet de

negativa juridiska rättsplikterna eller tvångsplikter, ty hvar och en, som känner sina juridiska rättigheter och de lagar, i hvilka dessa ha sin grund, känner äfven de negativa juridiska förbindelser, af hvilka dessa rättigheter motsvaras hos andra personer. Till detta slag af plikter höra vidare de negativa moraliska rättsplikterna och äfven andra negativa moraliska plikter, såvida de objektivt kunna inses och bestämmas. Det är således icke endast juridiska rätts- eller tvångsplikter, som äro fullkomliga eller fullkomligt bestämbara plikter.

Ofullkomligt bestämbara plikter åter äro de positiva plikterna, såvida de endast ur subjektiva grunder eller ur grunder- som äro gifna endast för den handlande själf, kunna inses och bestämmas.

Vill man göra en jämförelse mellan de negativa plikterna, som man har kallat fullkomliga plikter och de positiva plik terna, så visar det sig, att de förra

1) äro de senares villkor och förutsättningar, emedan ingen positiv plikt är möjlig, såvida icke först alla negativa plikter äro iakttagna och uppfyllda. Att lösslita sin vilja från det sinnliga och hålla henne af detta oberoende eller att afstå från allt, som är orätt, är den allmänna negativa förutsättningen för möjligheten af pliktens uppfyllande. En handling vore icke heller egentlig plikt, om icke alla andra möjliga handlingar i det närvarande tidsmomentet vore orätta och således hvad man har kallat negativa plikter.

2) äro de negativa plikterna i hvarje fall gränser för människans positiva plikter, som äfven begränsa hvarandra inbördes. Inom de genom de negativa plikterna satta gränserna faller under hvarje moment af människans lif hennes positiva plikter.

3) gäller icke vid de negativa plikterna quando och quantum. De äro allmänt sedt lika för alla subjekter och under alla tider och under alla förhållanden. De äro lika för alla människor äfven utan afseende på deras olika handlingskraft. Viljan är här icke förbunden att endast till en viss grad afstå från det orätta, utan hon bör afstå från det orätta utan hvarje

kvantitativ inskränkning. Och så stor handlingskraft har hvarje människa, att hon kan afstå från det orätta.

Vid de positiva plikterna däremot gäller quando och quantum. Den positiva plikten är gifven i en viss tid, i hvilken den bör uppfyllas och vid dess uppfyllande eller utförande gäller äfven ett visst mått, eller en viss begränsning, som bör iakttagas. De positiva plikterna äro olika för olika människor, emedan,

1) handlingskraften är olika hos hvar och en. Sedelagen fordrar mer af den, som är utrustad med större kraft eller förmåga att i sin värld införa och göra gällande det förnuftiga;

2) medlen, som kunna och böra användas, äro olika under olika tider och förhållanden och för olika subjekter och slutligen emedan

3) den ställning eller plats, som hvar och en intager i det moraliska riket, eller i den sedliga världen, är olika. I alla dessa afseenden blir den sedliga handlingen i det speciella fallet närmare bestämd genom den moraliska känslan och samvetet.

I materiellt afseende eller med afseende på pliktemas innehåll ha dessa blifvit indelade i a) plikter mot Gud, b) plikter mot oss själfva och c) plikter mot andra människor eller mot nästan. Denna indelning tillhör den kristna filosofien och bildningen. De gamle däremot gingo ut från dygdebegreppet vid pliktemas indelning.

Mot denna indelning anmärka vi, att indelningsgrunden såsom den vanligen har blifvit fattad och uppställd, icke är densamma för alla tre indelningslederna eller att uttrycket »mot» icke har samma betydelse genom hela indelningen. De två senare indelningslederna hafva till indelningsgrund objektet eller materialet, på hvilket plikterna hafva afseende; men så icke det första indelningsledet. Vid de båda senare slagen af plikter, har man afsett att åstadkomma en förändring i vårt eget och i våra medmänniskors tillstånd, hvilket däremot icke kan vara meningen, då man säger, att man har plikter mot Gud. Gud är icke empiriskt framträdande i den fenomena

världen såsom förhållandet är med människor och kan därför icke heller vara föremål för plikter i samma mening, som dessa. Uttrycket mot har således icke samma betydelse, då man säger plikter mot Gud, som då man säger plikter mot oss själfva och vår nästa. Indelningen är följaktligen ovetenskaplig.

Då man nu i den moderna tiden har insett det ovetenskapliga i indelningen, så har man uteslutit plikterna mot Gud och antagit att plikterna mot oss själfva och nästan uttömde hela sfären af våra plikter. Hvad man har kallat plikter mot Gud skulle sammanfalla antingen med plikterna mot oss själfva eller ock med plikterna mot nästan, isynnerhet med de förra. De s. k. religionsplikterna vore således icke en särskild klass af plikter utan sammanfölle hufvudsakligen med de plikter, som människan har mot sig själf att hos sig utbilda den religiösa sinnesförfattningen.

Schlejermacher har sysselsatt sig med frågan, hvilken betydelse man har att fästa vid uttrycket plikter »mot» någon och har därvid gjort några kritiska anmärkningar. Med pliktens objekt kunde förstås antingen a) ett passivt objekt. Men häraf skulle för det första följa, att plikterna mot Gud bortfölle, emedan Gud icke är ett passivt objekt eller ting. För det andra skulle däraf följa, att det gåfves oändligt många slag af plikter eller lika många slag af plikter, som det finnes slag af objekter och man hade i sådant fall icke skäl att tala endast om en tredelning af plikten. Eller ock skulle »mot» beteckna b) ett aktivt objekt, en person eller vilja, som vore förbindande. Uttrycket mot skulle nu angifva förpliktelsegrunden, voluntas obligans. Men häraf skulle följa, antingen att alla plikter vore plikter mot Gud, emedan han är den högsta och absoluta viljan och därför måste af människan fordra allt, som är förnuftigt eller rätt. Alla plikter hade således sin grund i Gud. Eller ock skulle däraf följa, att alla plikter vore plikter mot människan själf, såvida man antager, att den handlande endast af sin egen förnuftiga vilja kunde förpliktas. Schlejermacher har sålunda funnit svårigheter vid uttrycket plikter mot någon.

Hvilken är nu den rätta betydelsen af detta uttryck eller huru har man att vetenskapligt rättfärdiga ifrågavarande indelning? Uttrycket mot betecknar förpliktelsegrunden, som endast kan vara en förnuftig vilja såsom bestämmande vår sedelag. Den rätta indelningen af plikten är efter de momenter i vår sedelag, som äro vår vilja förbindande. Riktigheten häraf skall tydligare inses, om vi taga i betraktande de fordringar, som måste uppställas på grunden till våra plikter. Det, som skall kunna förplikta vår vilja, måste vara 1) ett förnuftigt väsen eller en förnuftig vilja. Häraf följer, att man icke kan tala om plikter mot ting i betydelse af förpliktelsegrund. Tingen äro endast substrat eller material för våra plikthandlingar. 2) ett högre förnuftigt väsen än det väsen, som förpliktas och 3) ett sådant högre förnuftigt väsen, hos hvilket det väsen, som förpliktas, är organ eller lem. Dessa fordringar träffa in på Gud, samhällena och det menskliga förnuftet. Äfven människans eget förnuft är högre än den sinnligt tillvarande människan, som förpliktas och den sinnligt tillvarande människan eller den sinnligt fria viljan är jämväl ett underordnadt organ för den ideala och förnuftiga människan eller för den förnuftiga viljan, som är förpliktande. Detsamma gäller ock om andra människors förnuftiga väsenden i förhållande till den empiriskt tillvarande människan. Andra människors förnuftiga väsenden eller idéer ingå på organiskt sätt i vårt eget förnuft och äro äfven högre organiska och förnuftiga enheter än vår sinnligt tillvarande vilja och därför äro de denna förpliktande.

På grund häraf få vi tre slag af pligter, nämligen

1) individualitetsplikter, som ha sin grund i människans eget och i andra människors förnuftiga väsenden, när de ännu icke ses såsom medlemmar af samhället utan endast såsom mänskliga individer. Individualitetsplikterna äro sålunda af tvänne slag, nämligen dels plikter mot människan själf och dels plikter mot andra människor, hvilka ha sin grund i deras förnuftiga väsenden såsom bestämmande vår sedelag.

2) socialitets- eller samhällsplikter, som ha sin grund i samhällenas idéer såsom bestämmande vår sedelag. Till samhälls-

plikter höra äfven plikterna mot dess medlemmar såsom sådana. Plikterna mot våra medmänniskor omfatta således dels plikter, som vi ha mot dem såsom blott människor betraktade och dels plikter, som vi ha mot dem såsom samhällsmedlemmar. Objektet eller materialet för dessa plikter är de sinnligt tillvarande människorna, i hvilkas tillstånd och bestämdhet vi genom plikthandlingarna åsyfta att åstadkomma en förändring, men förpliktelsegrunden däremot är förnuftet såsom sådant, vare sig människans eget, andra människors eller ock samhällets förnuft, för hvilket människorna äro organer. Både på grund af mitt eget och mina medmänniskors förnuft har jag plikter med afseende på dem såsom sinnligt tillvarande väsenden, hvilka således äro pliktemas objekt eller material. Och äfven samhället ålägger oss plikter med afseende på våra medmänniskor och i detta fall ses de såsom dess organer. Men detta allt förutsätter, att väsendena på idéellt sätt lefva i hvarandra och utgöra en andlig organism.

3) religiositets- eller religionsplikter, hvilkas grund är Gud, betraktad såsom den absoluta religionen och såsom bestämmande vår sedelag. Till religionsplikterna höra äfven plikterna mot Guds rikes medlemmar såsom sådana. Det är sålunda äfven såsom medlemmar af Guds rike som våra medmänniskor ålägga oss plikter. Våra medmänniskor ålägga oss plikter dels såsom mänskliga individer, dels såsom samhällsmedlemmar och dels såsom medlemmar af Guds rike eller såsom organer för religionen. Uttrycket mot betecknar sålunda förpliktelsegrunden och har samma betydelse genom hela indelningen. Då vi åter säga, att vi ha plikter med afseende på någon, så beteckna vi därmed det objekt eller material, i hvars tillstånd vi genom plikterna åsyfta att åstadkomma en förändring.

Plikterna kunna äfven indelas efter de olika förnuftiga ändamål, som med dem omedelbart åsyftas. Äfven efter denna indelningsgrund blifva indelningslederna: individualitetsplikter, socialitetsplikter och religiositetsplikter. Med individualitetsplikter åsyftas aktualisationen af människans eget och af andra människors förnuftiga väsenden; med socialitetsplikter åsyftas samhällets och

med religiositetsplikter Guds andes och Guds rikes aktualisation. Det gifves således individualitetsplikter både med afseende på förpliktelsegrunden och med afseende på ändamålet och detsamma är förhållandet äfven med socialitets- och religionsplikterna. Men förpliktelsegrund och pliktändamål äro egentligen samma sak, sedd från olika synpunkter.

Johann Gotlieb Fichte indelade plikterna i a) medelbara och betingade plikter, hvilka hafva afseende på mig själf såsom verktyg och medel för det hela, för sedelagens herravälde i världen eller för den moraliska världsordningen, och b) omedelbara och obetingade plikter, hvilka äro plikter mot det af andra människor utom mig bestående hela eller ytterst mot den moraliska världsordningen. Vidare indelade han bägge dessa slag af plikter i allmänna och särskilda plikter, allt efter som jag har dem utan eller med afseende på ett visst lefnadsyrke. Enligt Fichte gifves det således allmänna och särskilda betingade plikter samt äfven allmänna och särskilda obetingade eller absoluta plikter. På grund af den dubbla motsatsen mellan allmänna eller oförytterliga och särskilda eller förytterliga plikter samt mellan obetingade plikter, som afse det hela och betingade plikter, som afse oss själfva, har Fichte fyra slag af plikter, nämligen *själfuppehållelsens plikter, ståndsplikter*, plikterna att icke skada andra, och *yrkesplikter*. Till de lägre yrkena höra producenter, handtverkare och köpmän, hvilka alla verka på naturen; till de högre höra de lärde, lärarne eller prästers, konstnärer och statens ämbetsmän, hvilka icke verka på naturen utan på enheter af förnuftiga väsenden.

Mot Fichtes indelning anmärka vi, att uttrycket mot icke heller hos honom har samma betydelse vid hvardera af hufvudindelningens leder, ty då människan icke är ändamål i sig eller ett själfständigt förnuftigt väsen utan endast medel och verktyg för det hela eller för den moraliska världsordningen, så kan hon icke vara förpliktelsegrund. Dessutom kunna de s. k. betingade eller villkorliga plikterna icke uppställas såsom ett särskildt slag af plikter, emedan oberoendet af och lösslitandet från det sinnliga endast är den allmänna negativa för-

utsättningen för sedligheten. De villkorliga plikterna omfatta icke heller alla plikter, som människan har mot sig själf. Slutligen kan Fichte icke heller vetenskapligt rättfärdiga de obetingade eller ovillkorliga plikterna. Ty af en abstrakt, opersonlig och substanslös moralisk världsordning följer inga plikter. Endast ett förnuftigt och personligt väsen kan vara förpliktelsegrund.

Schlejermacher indelade plikterna, så länge han stod kvar på Fichtes ståndpunkt, efter villkoren för jagets verklighet i plikter mot kroppen, intelligensen och coexistensen. Denna indelning skulle motsvara Stoikernas indelning af plikterna i plikter, som afsåge kroppens utbildning, drifternas subordination under förnuftet och samhällighetens vidmakthållande.

Sedan Schlejermacher öfvergifvit Fichtianismen indelade han plikterna i 1) *samfundsbildandets plikter,* som voro a) rättsplikter och b) kärleksplikter; de förra med universell och de senare med individuell tendens, och 2) *tillegnandets plikter,* som voro a) yrkesplikter och b) samvetsplikter; de förra med universell och de senare med individuell tendens.

Fichte d. y. eller I. H. Fichte har ock uppställt en indelning af plikten. Det allmänna obetingade eller ovillkorliga pliktbudet är enligt honom att uppfylla rättsplikterna och att underlåta allt, som i etiskt afseende är förbjudet. Plikten indelar han efter den etiska idéens innehåll. Den pliktenliga handlingens riktning är tvåfaldig. Den kan nämligen dels vara riktad på människan själf och dels på andra. Plikterna mot människan själf afse fullkomligheten; plikterna mot nästan åter afse rättens och välviljans idéer. Religionsplikterna däremot afse ingen egendomlig pliktsfär. Religiositeten är det besjälande i det hela af människans sedliga lif, hvarför man icke kan tala om några särskilda plikter mot Gud. Religiositeten är en sinnesförfattning, som alltid bör finnas. Det *skall* eller *böra*, som ligger i denna sinnesförfattning, afser människan själf. Människans plikt att utveckla sitt religiösa medvetande sammanfaller med hennes plikt att fullkomna sig själf.

Plikterna indelar han i plikter mot oss själfva och plikter

mot andra samt yrkesplikter, som utgöra det förmedlande mellan plikterna mot oss själfva och mot andra. Plikterna mot oss själfva äro dels villkorliga, såvida de icke äro ändamål i sig utan endast medel och dels ovillkorliga, såvida de äro självändamål. Till de villkorliga plikterna mot oss själfva höra själfuppehållelsens plikter. Dessa gå dels ut på uppehållelse af lif, kropp och egendom och dels gå de ut på uppehållelse af vår personliga själfständighet och frihet såsom sedligt verkande individer. Hit hör samvetsfrihet, trosfrihet, val af yrke samt plikten att uppehålla personlig ära. Dessa plikter blifva äfven rättigheter, som den enskilde har mot staten, hvars medlem han är och af hvilken han i mer eller mindre grad är beroende vid uppfyllandet af sina plikter.

Vidare har människan ock plikter mot sig själf, som äro ovillkorliga eller ändamål i sig själfva. Dessa plikter äro själffullkomningens plikter och för dessa äro de förra plikterna medel. Själffullkomningens plikter gå ut på andens utbildning. Hit höra tvänne slag af plikter, nämligen den allmänna kulturbildningens och den särskilda yrkesbildningens plikter.

Plikterna mot andra grunda sig på rättens och välviljans idéer, hvarför vi här hafva tvänne pliktsfärer, nämligen rättsplikter och kärleksplikter. Dessa sammanhänga och möjliggöra hvarandra. Mellan dessa båda pliktsfärer eger samma förhållande rum, som mellan de villkorliga och ovillkorliga plikterna mot oss själfva. De förra eller rättsplikterna innehålla icke det högsta sedliga ändamålet utan endast de nödvändiga villkor och medel, under förutsättning af hvilka de ovillkorliga plikterna, som grunda sig på välviljan, kunna förverkligas. Rättsplikterna innehålla de villkor, som måste vara gifna, såvida ett ordnadt samhällslif skall kunna existera. De innehålla det minimum af sedlighet, af sedlig vilja, som måste finnas, för att människorna skola kunna träda i samhällsförhållande till hvarandra. Dessa plikter äro nu visserligen medel, yttre villkor; men då existensen af samhället, som är deras ändamål, har värde i sig själf, så måste dessa plikter, för ändamålets skull, till formen blifva uttvingbara eller tvångsplikter. Vid

detta tvång afses icke den inre sinnesförfattningen. Statsborgaren tvingas äfven oberoende af den inre sinnesförfattningen. Det fysiska tvångets grund är, att statsborgaren måste fylla villkoren för sammanlefnaden. Grunden är icke rättens absoluthet utan ett högre ändamål, för hvilket rätten är medel. Utan tvångsrätt kan ett sedligt samhällslif icke existera. Rätten är villkor för sedligheten. Rättens idée omfattar i sitt innehåll normerande och skyddande subjektets alla fria förhållanden med afseende på lif, egendom och ideal personlighet (ära). Alla rättsplikter omfatta dessa tre former af det goda och ingenting vidare.

Rättsplikterna kunna ses från två synpunkter, rättens och billighetens. Vid den förra synpunkten afses endast att icke göra orätt eller obrottslighet. Vid billigheten däremot afses en högre synpunkt, den ideala rätten och icke endast den formala. Dock afses äfven här icke sedligheten eller välviljan utan blott den högre ideala rätten.

Kärleksplikterna bilda det andra slaget af plikter mot nästan. Dessa plikter framspringa ur välviljan och hafva sedligt värde i sig själfva. Kärleksplikterna omfatta ett dubbelt gebit, nämligen dels särskilda och dels allmänna kärleksplikter mot andra. Till de särskilda kärleksplikterna höra familjeplikter, ståndsplikter och borgerliga samfundsplikter. Här träda kärleksplikterna i rättspliktemas ställe.

De allmänna kärleksplikterna mot nästan framgå ur den rent mänskliga och allmänna välviljan. Dessa hafva afseende på människan såsom blott sådan utan afseende på om hon är familjemedlem, medlem af stånd, folk eller stat. Dessa plikter hänföra sig icke till någon speciell form af det goda utan afse det sedliga samfundslifvet i allmänhet. Dessa plikter äro allmänt mänskliga plikter. Här gäller budet: allt det I viljen människorna skola göra Eder, det gören I ock dem.

Yrkesplikterna stå mellan plikterna mot oss själfva och mot andra och förmedla båda på ett för hvardera egendomligt sätt. Yrket är den enskildes sedliga ställning i samhället. Yrket framgår ur plikten att fullkomna sig själf och går öfver i

plikter mot samhället. Rättigheter och rättsplikter framgå ur yrkets egendomlighet. Hvarje människa måste såsom medlem af det moraliska riket ha ett yrke eller en tjänst. Första plikten här är plikten att finna sin rätta kallelse och att rätt kunna fylla den. Familjeplikter och plikter mot det religiösa samhället tillhöra alla. Så äfven politiska plikter, fosterlandskärlekens plikt och plikten att försvara sitt fädernesland.

Slutligen gifves det ock en annan indelning af plikterna, nämligen deras indelning i lägre och högre, negativa och positiva, plikter i inskränkt och vidsträckt bemärkelse eller oeftergifliga plikter och förtjänstplikter. Rättsplikterna omfatta det lägsta och allmännaste pliktgebitet, såvida de innehålla de oeftergifliga villkoren för allt rättsligt och sedligt samhälle. De beteckna därför minimum och början af hvarje pliktenlig sinnesförfattning: att icke kränka eller skada någon, att gifva hvar och en hvad honom tillkommer. De kunna äfven kallas negativa, inskränkta eller oeftergifliga plikter. De motsvaras hos andra af rättigheter.

Med det moraliskt likgiltiga förstår man hvad som icke normeras af någon bestämd plikt eller hvad som med afseende på ett visst pliktgebit kan ske eller underlåtas utan att någon pliktfordran kränkes. För vissa stånd, yrken och lefnadsförhållanden är något icke tillåtet, som är tillstadt för andra och tvärtom. Ett sådant tillåtet gifves det för hvar och en och för hvarje tid. Hvar och en gör endast ett visst pliktgebit till sin uppgift, med afseende på hvilket han organiserar alla sina handlingar, under det att alla aflägsnare handlingar synas honom vara likgiltiga. Dock kan allt etiseras eller göras till moment af sedligt lif. Därför kan det icke på absolut och allmängiltigt sätt sägas, att något är likgiltigt eller icke af det sedliga bestämbart. Allt måste tvärtom underkastas sedligt bedömande, äfven det, som vi kalla det tillåtna.

De allmänna kärleksplikterna äro det högsta slaget af plikter. Kärleksplikterna kallade de äldre Ethici förtjänstplikter, emedan deras uppfyllande icke alltid är fordradt och deras underlåtande icke alltid innebär osedlighet, såsom förhållandet är

med rätts- och yrkesplikterna. Det felaktiga i denna indelning kan inses genom jämförelse med vår indelning af plikten.

Vi ha sett att plikten indelas efter de olika förnuftiga väsenden eller viljor, som bestämma vår sedelag och som därför äro vår vilja förpliktande. Detta innebär, att det är samma pliktsystem, totaliteten af människans plikter i det hela, som ses från olika synpunkter eller såsom följder af olika principer. I ena fallet ses människans plikter i det hela från hennes eget väsendes synpunkt eller såsom följder af detta; i andra fallet hänföras de till samhället och i det tredje fallet till Gud eller till den gudomliga viljan, som nu ses såsom deras grund. Plikterna kunna icke ses såsom varande koordinerade, så att de uteslöte hvarandra och hade sammanhang endast genom vissa allmänna och formella bestämningar, ty då detta icke gäller om de väsenden, i hvilka de ha sin grund, så kan det icke heller gälla om plikterna eller om deras följder.

Man kan icke fatta det så, att vissa plikter voro fordrade af människans väsen utan att vara fordrade af något annat förnuftigt väsende och att åter andra plikter voro fordrade af samhället, men icke af något annat väsen o. s. v. Detta är stridande mot de förnuftiga väsendenas systematiska eller organiska sammanhang. Af ett sådant antagande skulle följa, att, när människan vore organ för ett förnuftigt väsen och utförde dess förnuftiga vilja, hon icke på samma gång kunde vara organ för andra förnuftiga väsenden och utföra deras förnuftiga viljor, hvilket tydligen är en orimlighet. Hvarje förnuftigt väsen fordrar af människan alla plikter eller allt, som är förnuftigt och rätt. Alla plikter eller plikten såsom totalitet fordras på samma gång såväl af Gud som af samhället och af människans förnuftiga väsen. Plikterna skilja sig följaktligen endast med afseende på den synpunkt, från hvilket ett och samma pliktsystem betraktas eller med afseende på de olika väsenden, af hvilka de ses såsom varande följder. Detta gäller, när plikterna ideellt betraktas eller när de ses från de förpliktande väsendenas synpunkt. Betraktas plikterna åter med afseende på deras empiriska utförande och med afseende på de

olika sfärer eller material, inom hvilka detta sker, så gäller att, då hvarje väsen har sitt särskilda verksamhetsområde, som icke tillhör något annat väsende, det äfven har sina särskilda plikter, som det inom sin verksamhetsfär har att utföra och hvilka plikter icke tillhöra något annat väsende. Men dessa olika pliktcentra äro endast de olika former och sätt, hvarpå hvarje handlande väsen i sin ställning och inom sin sfär utför pliktemas totalitet.

Till religionsplikter höra äfven de plikter, som tillkomma de olika kyrkosamfunden eller de olika kyrkorna och deras medlemmar såsom sådana. Inom kyrkan ha dess medlemmar olika plikter efter den olika ställning, som de inom henne intaga. Hvar och en som i denna ställning har olika kyrkliga funktioner, har därmed äfven olika plikter, hvilka alla äro religionsplikter, ty kyrka i vidsträckt mening är hvarje mänskligt samhälle, som är organ för Guds ande och för Guds rike.

Samhällsplikterna indelas efter de olika slagen af samhällen i etiska och juridiska samhällsplikter och hvardera af dessa indelas efter de olika privata och publika samhällena. Äfven i samhället gäller, att dess medlemmar ha olika plikter efter den olika ställning, som de i detsamma intaga och efter de olika speciella ändamål, för hvilka de inom detsamma ha att verka.

Såsom underindelning inom hvarje slag af plikter kan man upptaga indelningen i negativa och positiva plikter. De negativa plikterna äro aktningsplikter, plikter, som gå ut på att akta och respektera andras förnuftiga lif och ändamål, att afstå från det onda, att icke störa eller skada hvarken sitt eget eller någon annans förnuftiga lif. De positiva plikterna däremot gå omedelbart ut på det goda och dess förverkligande. Vidare kunna de olika slagen af plikter äfven indelas i omedelbara och medelbara plikter. De, som direkt gå ut på förverkligandet af ett väsendes förnuftiga ändamål, äro omedelbara plikter, under det att de plikter, med hvilka afses förverkligandet af ett väsendes förnuftiga ändamål därigenom, att ett annat väsendes förnuftiga ändamål befrämjas, äro medelbara plikter.

I denna mening verka de privata personerna närmast eller omedelbart för sedligheten och medelbart för rätten, under det att de publika personerna tvärtom verka omedelbart för rätten och medelbart för sedligheten. Dock kan man med omedelbara plikter äfven förstå de plikter, som grunda sig på människans eget förnuftiga väsen och med medelbara de plikter, som grunda sig på högre förnuftiga väsenden, hos hvilka människan är en medlem. De medelbara plikterna kunna vidare indelas i allmänna, såvida de icke förutsätta annat och mer än ledamotskap i högre förnuftiga väsenden och speciella, såvida de därjämte förutsätta en viss ställning inom det hela.

Om det högsta goda.

Det högsta goda är den sedlige anden eller den sedliga viljan, tänkt såsom det, som bör af människan förverkligas i hela mångfalden af dess bestämningar. I likhet med de bägge andra etiska idéerna har äfven det högsta goda dels logiska och dels metafysiska atributer.

Det högsta godas logiska attributer:

Formella: Det högsta goda har 1) yttre oändlighet eller oändlighet ad extra och i detta afseende är det a) ett fullkomligt godt. Det innehåller all sann godhet. Intet förnuftigt godt är uteslutet från det högsta goda. Och vidare har detta innehåll äfven aktualitet så vidt möjligt är, så att dess möjlighet sammanfaller med dess verklighet. Det ofullkomliga däremot är dels det abstrakta, som icke är fullständigt bestämdt eller som icke innehåller hela verkligheten och dels äfven det konkreta, såvida dess bestämningar äro potentiella, så att deras möjlighet icke sammanfaller med deras verklighet. Det högsta goda är b) ett självtillräckligt godt. Det beror icke af någonting annat utan endast af sig självt. Det har i sig självt villkoren för sin verklighet och icke i någonting annat. Dessa attributer sammanfalla med de bestämningar, som de gamle tillade det högsta goda, då de fattade det såsom varande τέλειον

och *ἱκανόν*. Att det högsta goda är *τέλειον* innebär, att det är fullkomligt, så att det icke har ett högre godt öfver sig, af hvilket det vore grad och af hvilket det således vore begränsadt och att det är *ἱκανόν* innebär, att det är självtillräckligt, så att det icke behöfver kompletteras med någonting annat, af hvilket det vore beroende.

Det högsta goda har 2) inre oändlighet eller oändlighet ad intra och i detta afseende är det a) ett harmoniskt och samstämmigt godt samt b) ett totalt godt eller ett godt, som innehåller ett helt af momenter.

Reala: Det högsta goda är 1) ett osinnligt godt och såsom sådant är det a) det andliga och b) det eviga och dess aktuella närvoro hos människan. Det högsta goda är sua natura andligt och evigt, ehuru det framträder i relation till det i rummet och tiden varande. Eller, det högsta goda har bestämningarna verklighet och varaktighet i sann mening. Det högsta goda är det sannt verkliga och varaktiga och det sannt verkliga och varaktiga är det högsta goda.

Det högsta goda är 2) organiskt och såsom sådant är det a) makt och b) självmakt. Det högsta goda är en lefvande makt, som är närvararande i en mångfald af lefvande makter och som bestämmer dem till sina organer. Det högsta goda är ock en totalitet af självständiga och lefvande makter och såsom sådant är det självmakt. Och såsom självmakt är det högsta goda sin egen orsak och sitt eget ändamål. Det högsta goda är icke produkt af någonting annat och icke heller medel för ett annat utan det är självt det, för hvilket allt annat är medel.

Ideala: Det högsta goda är 1) ett självmedvetet godt och såsom sådant är det a) afsiktlighet och b) sann frihet. Det högsta goda innebär afsikt, föresats och beslut och äfven frihet, emedan det är den fria och förnuftiga viljan själf, tänkt såsom det, som bör aktualiseras i totaliteten af sina bestämningar. Det högsta goda är icke resultat af den fria verksamheten, emedan detta är ett teoretiskt objekt, utan det är det, som genom den fria versamheten *bör* realiseras.

Det högsta goda är 2) ett förnuftigt och personligt godt och såsom sådant är det a) frid och b) lycksalighet eller salighet. Såsom hafvande förnuftigt och personligt innehåll innebär det högsta goda harmoni i det hela af människans lif och därmed äfven att hon står i harmoniskt förhållande till alla andra förnuftiga väsenden. Därför är det högsta goda frid. Och denna frid är äfven lycksalighet, när den ses såsom tillika framträdande i känslans form. Den sedliga lycksaligheten är väl icke endast en känsla. Den är tvärtom hela det sedliga och förnuftiga lifvet hos människan såsom varande ett harmoniskt och tillfredsställande lif. Men detta lif ses här från subjektiv synpunkt såsom tillika innebärande en känsla af tillfredsställelse. Liksom den sinnliga människan har en känsla af hvad som är godt eller ondt i sinnligt afseende eller för det sinnliga lifvet, så har äfven den förnuftiga människan en känsla af hvad som är godt eller ondt för det andliga lifvet. En sådan känsla är den förnuftiga lycksalighetskänslan.

Det högsta godas metafysiska attributer:

Vill man betrakta det högsta goda såsom varande den sedliga kararaktären i sin idealitet eller såsom varande den fullt förverkligade sedliga karaktären, så kan man fatta det högsta godas metafysiska attributer såsom sammanfallande med den sedliga karaktärens. Betraktar man åter det högsta goda såsom varande det, hvartill sedelagen leder människan och i hvilket den har sitt fullkomliga uttryck och sin fullt konkreta verklighet, så kan det högsta godas metafysiska attributer ses såsom sammanfallande med sedelagens. Betraktas slutligen det högsta goda för sig själft utan afseende hvarken på den sedliga karaktären eller sedelagen, så blifva dess metafysiska attributer följande:

I förhållande till de sinnliga krafterna är det högsta goda *ett ändamålsenligt godt,* emedan det upptar allt lägre inom det högres sfär och bringar det i det högres tjänst. De sinnliga krafterna få genom det högsta goda ett ändamål, för hvilket de verka eller för hvilket de åtminstone äro medel.

I förhållande till de förnuftiga väsendena åter och till deras

system eller ideella organism såsom ett sedligt helt eller det moraliska riket är det högsta goda *ett rättfärdigt godt,* emedan dess innehåll är det förnuftiga lifvet och emedan det gör både människan själf och andra väsenden däraf delaktiga.

I förhållande slutligen till Gud och det himmelska riket är det högsta goda ett heligt godt, emedan dess innehåll öfverensstämmer med den gudomliga viljans och går ut på dess realisation i världen. Det högsta godas metafysiska attributer äro följaktligen *ändamålsenlighet, rättfärdighet* och *helighet.*

Om opus morale.

Den form af den sedliga funktionen eller det etiska formalbegrepp, som motsvarar det högsta goda, är opus morale. Opus morale är det, som resulterar af dygd och plikt eller är dygdens och pliktens omedelbara produkt eller verkan. I sin fullständighet fattad är opus morale den sedliga funktionen, betraktad såsom ett genom dygd och plikt framgånget sedligt godt verk, genom hvilket det förnuft, som ingår i det högsta goda, så vidt möjligt är, har blifvit förverkligadt. Detta är opus morale sedt från synpunkten af sitt substantiella innehåll. Men såsom vi i det föregående ha sett kan opus morale äfven bestämmas från synpunkten af det lägre, som genom det sedliga handlandet har blifvit bestämdt och förändradt. I denna mening är hvarje genom det pliktenliga handlandet åstadkommen förändring af sinnligheten, så att den icke är hinderlig för förnuftet, ett sedligt godt verk eller ett opus morale. Hvarje med frihet undanröjdt hinder eller aflägsnad fara för det förnuftiga lifvet, är ett sedligt godt verk. Och hvarje med frihet åstadkommen förändring och bestämdhet af de sinnliga krafterna, så att de verka i förnuftets tjänst eller äro organer och medel för detsamma, är ett sedligt godt verk, ett opus morale. Slutligen är ock hvarje genom sedligt handlande verkad benägenhet, vana, färdighet eller tendens hos de sinnliga krafterna att spontant underordna sig under förnuftet och att verka i

öfverensstämmelse med detsamma, och hos den moraliskt fria viljan att kontinuera handlingar, som höra till en viss gifven sedlig lifsriktning, ett sedligt godt verk, ett opus morale.

Till opus morale i vidsträckt mening höra alla de produkter af fri mänsklig verksamhet, genom hvilka det förnuftiga i någon form har framträdt och blifvit förverkligadt i världen och genom hvilka sinnligheten har blifvit ombildad och bestämd i öfverensstämmelse med förnuftet. I denna mening är opera moralia dels teoretiska dels estetiska och dels praktiska. Alla produkter af teoretisk forskning, genom hvilka den sinnliga världen på något sätt har blifvit förklarad såsom följd af väsendet eller som på bestämdare sätt ha haft detta till syfte, äro opera moralia i vidsträckt mening. Alla former af verklig spekulation äro sålunda opera moralia i vidsträckt mening. Och alla konstnärsskapelser, genom hvilka förnuftet under form af det sköna har kommit till verklighet i världen, äro opera moralia i vidsträckt mening.

Af dessa olika former af opera moralia i vidsträckt mening följer dock icke, att de personer, från hvilka de utgått, varit i egentlig mening sedliga eller bestämda af sedlig anda och af sedliga principer. Människan kan i teoretiskt och estetiskt och i viss mening äfven i praktiskt afseende stå under förnuftets ledning och vara verksam i dess tjänst utan att detta sker af sedlig vilja eller i sedlig anda och sinnesförfattning. Hon är dock verksam såsom organ för förnuftet eller hon är ett fritt redskap för den gudomliga världsstyrelsen, hvarför äfven genom henne det förnuftiga kommer till verklighet i världen vare sig under form af det sanna, sköna eller goda. Dessa olika förnuftsformer äro opera moralia i vidsträckt mening. Opus morale i inskränkt och egentlig bemärkelse däremot förutsätter att sedligt lif är för handen hos människan. Detta följer däraf, att opus morale har sin närmaste grund i dygd och plikt eller är dygdens och pliktens omedelbara verkan. Genom opus morale har människan att bilda sitt inre och sitt yttre och hela världen, så att det blir ett uttryck af det osinnliga och förnuftiga.

Af skäl, som i det föregående ha blifvit angifna, medger icke opus morale någon logisk indelning. Hvarje indelning af opus morale är en betraktelse af det organiska hela och dess organiska momenter. I denna mening indelas opus morale efter innehållet eller efter de olika förnuftiga väsenden, som genom sedligt handlande böra förverkligas i 1) *opus morale singulare* s. *individuale*, som är människans eget förnuft, förverkligadt så vidt möjligt är genom sedligt handlande. Opus morale är den objektiverade eller till objekt förvandlade sedliga handlingen, tänkt såsom i sig innehållande frön till oändliga sedliga aktioner i organisk förening. En enda handling kan nu ses såsom ett opus morale och äfven ett system af handlingar, betraktade såsom ett enda helt. Så kan ock människans sedliga lif i det hela betraktas såsom ett enda opus morale. Men dessa handlingar kunna ock ses med afseende på sitt innehåll eller med afseende på de olika former af det förnuftiga, som genom dem förverkligas och blifva från denna synpunkt olika opera moralia. 2) *opus morale sociale*, hvilket är samhället i alla dess former, förverkligadt så vidt möjligt är genom sedliga handlingar. I sin fullständighet fattadt är opus morale-sociale den omedelbara produkt af det sedliga handlandet, genom hvilken det moraliska riket blifvit så vidt möjligt är i människans värld realiseradt. 3) *opus morale universale*, s. *totale*, hvilket är Gud och hans rike, förverkligadt så vidt möjligt är genom sedliga handlingar. Opus morale indelas vidare i a) *opus morale subjektivum* och b) *opus morale objectivum*. Men innan vi gå till denna indelning skola vi först framställa några allmänna anmärkningar angående opus morale.

1) Opus morale är visserligen en produkt af det sedliga handlandet, men det är likväl icke en blott yttre bestämdhet eller ett opus externum, utan det är ett opus internum, som har organiskt sammanhang med människans väsen.

2) Vid opus singulare kan effekten uteblifva, ehuru likväl icke all effekt. Att effekten här kan relativt uteblifva innebär att världen icke mottager densamma eller att en annan är bestämd till dess utförande. Vid opus morale sociale och totale

däremot kan effekten icke uteblifva. Dessa äro till endast såsom på märkbart eller skönbart sätt realiserade.

3) Hvarje individ verkar dels såsom konstitutiv medlem af och dels såsom medel för opus sociale och totale och dels äfven för sig själf.

4) Opus morale är det enda sannt och absolut goda för människan, såvida det goda uppfattas från den sedliga funktionens synpunkt eller såsom formalbegrepp. Härvid är dock att märka:

a) att det goda icke såsom hos de gamle får identifieras med den sedliga idéen. De gamle menade med det goda det sedliga lifvet i det hela, det rätta lifvet och det förverkligade ändamålet. Opus morale är den sedliga funktionen från objektiv synpunkt betraktad.

b) att intet får upptagas i eller räknas till bonum, som icke är ett i och för sig godt och förnuftigt. Man får till opus morale icke heller räkna det, som endast är conditio sine qua non för sedligt och förnuftigt lif. Om till opus morale äfven hänföres den förändring hos sinnligheten, som är öfverenstämmande med förnuftet, så är denna förändring, betraktad såsom ett sedligt godt verk, förnuftet själft såsom närvarande och aktuellt i sinnligheten.

5) Denna identifikation af opus morale och det högsta goda är blott vid de icke-evdemonistiska moralsystemerna möjlig. Enligt de evdemonistiska moralsystemerna däremot är handlandet och dess immanenta produkt eller opus endast ett medel för ett annat och lägre, som är sinnligt välbehag eller sinnlig njutning. Det goda eller det sedliga handlandet och lycksaligheten falla här isär eller utom hvarandra.

Såsom vi redan ha nämnt indelas opus morale äfven i a) *opus morale subjektivum* och b) *opus morale objektivum*. Opus morale subjektivum är det harmoniska och tillfredsställande lif, som för människan resulterar af sedligt handlande. Opus morale subjektivum äı den sedliga lycksaligheten, fattad såsom produkt af sedligt handlande. Den produkt, som framgår af sedligt handlande eller den omedelbara följden eller verkan af

dygd och plikt är från subjektiv synpunkt en känsla af harmoni och tillfredsställelse, som sålunda är ett opus morale subjektivum. Fattadt i sin renhet är det goda visserligen lif och förnuftigt lif och således icke känsla; men hos människan, som tillika är sinnlig, är det äfven förenadt med känsla. Denna känsla orenar dock icke det goda utan utgör endast dess dunklare moment. Det goda i och för människan omfattar således tvänne momenter, nämligen dels ett objektivt och klarare och dels ett subjektivt och dunklare och utgör den organiska enheten af dessa bägge momenter. Det förra af dessa momenter är opus morale objektivum; det senare är opus morale subjektivum. Känslan får likväl icke vara motiv för handlandet. Motivet för handlandet får endast vara förnuftet under klar form eller de förnuftiga väsendena, deras viljor och fordringar. Motivet får icke vara ett subjektivt, dunkelt och växlande. Man kan visserligen medgifva, att den sedliga människan eftersträfvar lycksalighet, ehuru i en högre och mer omfattande betydelse än den sinnliga lycksaligheten, blott man därvid observerar 1) att ingen sådan lycksalighet finnes utan sedlighet och tvärtom och 2) att den har det nämnda förhållandet till det sedliga handlandet.

Med opus morale objektivum åter förstår man den sedliga produkten, fattad såsom ett producendum för människan eller fattad såsom något, som af henne bör förverkligas. Den sedliga produkten fattas här utan afseende på den förnuftiga lycksaligheten eller utan afseende på den förnuftiga känslan af frid och lycksalighet. Huru förhålla sig till hvarandra opus morale subjektivum och opus morale objektivum? Opus morale subjektivum är följd af opus morale objektivum. Opus morale objektivum eller den förverkligade sedligheten har med sig en förnuftig känsla af frid, tillfredsställelse och lycksalighet, som är opus morale subjektivum. Den högsta af all tillfredsställelse är den, som åtföljer medvetandet af uppfylld plikt och plikten är såsom framträdd och förverkligad ett opus morale objektivum. Vidare förhåller sig opus morale subjektivum till opus morale objektivum såsom signum till res signata. Det förra är krite-

rium eller proba på det senares förhandenvaro. Den sedliga lycksalighetskänslan eller ett godt samvetes vittnesbörd är kännetecken på att man är sedlig. De evdemonistiska moralsystemerna kunna icke på rätt sätt bestämma förhållandet mellan opus morale objektivum och subjektivum. Det förra blir här endast ett medel för det senare. Det medvetande af samvetsfrid och tillfredsställelse, som dygdutöfning och pliktuppfyllelse ha med sig, kan bildlikt kallas dygdens belöning och dess ytterligare belöning. Men då detta medvetande är en sida af dygden själf, så kan man ock säga, att dygden är sin egen belöning och att någon ytterligare belöning icke finnes.

Det är endast de positiva rationalistiska moralsystemerna, som kunna indela opus morale i opus morale subjektivum och opus morale objektivum, ty då enligt de negativa moralsystemerna sinnligheten skall negeras och detta utgör ett våld på den mänskliga naturen, så är detta ständigt förenadt med en oangenäm känsla, en känsla af olust och strid eller en känsla af smärta, hvarför något opus morale subjektivum här icke kan finnas. De negativa moralsystemerna kunna således icke förena lycksaligheten och sedligheten. Dessa falla här i sär eller äro motsatta. Antingen har man enligt dem sedlighet, men då ingen lycksalighet eller ock har man lycksalighet, men då ingen sedlighet. Det är medvetandet däraf, att lycksalighet och dygd eller sedlighet böra vara organiskt förenade, som har gjort att evdemonismen ständigt har uppträdt mot de negativa moralsystemerna. Den förening af opus morale subjektivum och objektivum, som de positiva rationalistiska moralsystemerna uppvisa och göra gällande mot de negativa systemerna, är det högsta och enda sannt goda för människan.

Det sinnligt goda är i och för sig betraktadt indifferent i moraliskt afseende. Sedt åter såsom ändamål är det för människan, som har en högre potens, ett ondt, som nedsätter hennes moraliska värde. Det sinnligt angenäma, som är en form af det sinnligt goda, är proba på den lägre sinnliga naturens harmoniska beskaffenhet och tillfredsställelse. Det nyttiga åter är endast medel för det förras framträdande och verklighet. Jämföras dessa

former af det sinnligt goda med det förnuftigt goda, så visa de sig vara skenbara och förgängliga eller ett intet såsom icke hafvande sin grund i sig själfva. De kunna endast vara medel för pliktens utöfning samt för att hålla den sedliga sinnesförfattningen uppe, så att den sedlige icke förlorar modet och de sedliga krafterna icke förlamas. Det går lättare för den sedliga människan att uppfylla sin plikt, om det kan ske utan obehag, utan strid och disharmoni och om det äfven leder till sinnligt godt.

Om sedlighetens motsats, osedligheten.

Vi ha i det föregående betraktat sedligheten eller den sinnliga förnuftigheten från de allmänna synpunkter, från hvilka den kan betraktas, nämligen dels såsom förmåga och dels såsom funktion och hvardera af dessa i dess olika hufvudformer. Vi skola nu betrakta äfven osedligheten från motsvarande synpunkter, såvidt en sådan betraktelse låter genomföra sig. Äfven osedligheten framträder i verksamhetens form och kan därför betraktas dels såsom kontinuitet och enhet i verksamheten eller såsom förmåga och dels såsom diskretion och mångfald eller såsom funktion. Vidare kan förmågan betraktas dels såsom grund för verksamheten eller såsom osedlig karaktär och dels såsom norm för verksamheten eller såsom osedlig lag och dels slutligen såsom ändamål för verksamheten eller såsom det moraliskt onda. Den osedliga karaktären är den sinnliga viljan såsom väljande och genomförande ett system af bestämningsgrunder, som äro stridande mot förnuftet. Men då det sinnliga är enhet af motsatser, så kan en karaktär icke fullt genomföras såsom osedlig. Det finns ingen sinnlig och osedlig bestämningsgrund, som i alla afseenden kan uppställas och genomföras såsom den högsta, under hvilken alla andra sinnliga bestämningsgrunder vore subordinerade, ty man kan inom det sinnliga alltjämt tänka andra sinnliga bestämningsgrunder, som med den förra äro sidoordnade och något skäl finnes därför

icke, hvarför någon af dem skulle vara högre än de andra och således den högsta. Och icke heller kunna de sinnliga och osedliga bestämningsgrunderna bringas i full systematisk form, hvarför icke heller i den osedliges lif kan finnas enhet och sammanhang eller full planmässighet och konsekvens. Den osedliga karaktären är därför hvarken fullständig karaktär eller fullständig karaktärslöshet. Han är enhet af motsatser såsom allt sinnligt.

Den osedliga lagen är den sinnliga och osedliga viljan tänkt såsom den konstanta bestämdhet, som ordnar förhållandena mellan momenterna i det osedliga lifvet eller mellan de osedliga handlingssätten och som därigenom normerar det osedliga lifvet i det hela. Men ett fullt lagbestämdt lif är icke möjligt såsom osedligt. Det finnes ingen sinnlig lifsriktning, som kan fullständigt eller i alla delar genomföras utan att detta leder till konflikter och ensidigheter, som förr eller senare verka förstörande och upplösande på hela det sinnliga lifvet. Den osedliga lagen är icke lag i egentlig mening utan endast maxim, emedan han har hypotetisk giltighet. Och ingen sinnlig maxim kan såsom sådan fullt genomföras. Man måste allt jämt upptaga andra och motsatta maximer, genom hvilka de föregående maximernas ensidigheter modereras.

Det moraliskt onda slutligen är den sinnliga och osedliga viljan, fattad såsom ändamål eller fattad såsom det, som den osedlige söker förverkliga i hela mångfalden af dess bestämningar. Men den sinnliga viljan kan icke fattas såsom ändamål i egentlig mening. Det sinnliga uppfyller icke de fordringar, som måste uppställas på ett ändamål. Ändamålet måste på samma gång vara verkligt och varaktigt. Men såsom verkligt, d. v. s. såsom fullständigt bestämdt eller såsom fullt konkret och individuellt är det sinnliga icke varaktigt utan föränderligt och växlande, och såsom varaktigt åter, d. v. s. såsom konstant och oföränderligt är det icke verkligt, emedan det nu är abstrakt och således i många afseenden obestämdt. Det onda, som sträfvar att sätta det sinnliga såsom ändamål, verkar således för en olöslig uppgift, emedan det sinnliga just är det

oändamålsenliga, det ändamålslösa, som väl kan vara medel för ett annat, men aldrig ändamål.

Den osedliga funktionen kan ses från trenne synpunkter eller såsom framträdande i trenne hufvudformer, som äro motsatta den sedliga funktionens hufvudformer. Den osedliga funktionen kan nämligen betraktas dels såsom last, dels såsom synd och dels såsom opus immorale eller malum morale. Lasten är osedlig anda och osedlig sinnesförfattning eller den anda och sinnesförfattning, som är följd däraf, att människan är osedlig karaktär. Lasten är den mot förnuftet stridande anda och sinnesförfattning, som är källa till ett förvändt och osedligt lif. Eller, lasten är den osedliga funktionen betraktad såsom en konstant viljeriktning på en mot förnuftet stridande maxim. I sin fullständighet fattad är dygdens konträra motsats lasten den osedliga funktionen, betraktad såsom en konstant viljeriktning, hvars subjekt och grund är den osedliga karaktären, hvars innehåll eller objekt är den sinnliga lycksalighetsmaximen och i hvilken de syndiga handlingar, som öfverensstämma med den osedliga lagen företagas och de onda verk, opera immoralia, som äro momenter af det osedliga ändamålet, fullbordas. Lasten förutsätter att människan kan uppställa maximer för sitt lif och är konstant och perdurerande.

Lasterna indelas i estetiska, praktiska och teoretiska. Lasten är det ena eller det andra allt efter som den är riktad på någon form af vare sig estetiskt, praktiskt eller teoretiskt sinnligt lif, som blifvit satt såsom det högsta eller såsom ändamål och för hvilket allt annat, äfven det förnuftiga, endast är medel. Den estetiska lasten är vällust i alla dess former eller sinnlig njutning. De praktiska lasterna äro 1) *girighet*, 2) *makt- eller härsklystnad* och 3) *ärelystnad*, *äregirighet*. Girigheten afser egendom och egendomsförvärf utan att det sker såsom medel för förnuftiga ändamål. De tvänne andra praktiska lasterna afse personer och ett visst förhållande till dessa, antingen för att härska öfver dem eller vinna anseende ibland dem. Äfven de praktiska lasterna gå ytterst ut på njutning. Äfven det nyttiga är för den sinnliga och syndiga människan ett medel

för njutning. Hvilket är motivet, hvarför den osedliga människan eftersträfvar det nyttiga i alla dess former? Hon kan icke uppgifva något annat högsta motiv än att det behagar henne eller att hon därigenom vinner njutning.

Last i teoretisk mening innebär, att människan väl skaffar sig vetande och insikt, men endast såsom medel för egoistiska syften. Man använder vetande såsom medel för sinnliga ändamål eller såsom medel för den sinnliga lycksaligheten. Med sinnlig lycksalighet förstår man den form af sinnligt lif, som människan sätter såsom den högsta eller såsom ändamål och för hvilken allt annat endast är medel. Alla sinnliga krafter och verksamheter bestämmas nu i harmoni med det sinnliga ändamålet och så, att de gå ut på dess vidmakthållande och fulländning. — Äfven vetande och kunskap böra användas såsom medel för förnuftiga ändamål. Empiriskt vetande är medel för rationellt eller förnuftigt vetande, hvilket, i likhet med allt, som är förnuftigt, är ändamål i sig eller själfändamål. Empiriskt vetande är villkor och förutsättning för utvecklingen af människans medvetande om det osinnliga och förnuftiga, som således är dess ändamål. Den, som i annat syfte förvärfvar sig vetande och kunskap, är osedlig eller har last. För den lastfulle är dygden antingen indifferent, föraktad eller (i sina fordringar, ehuru aldrig i och för sig) hatad. Människan måste alltid erkänna det förnuftigas företräde framför sinnligheten och hon kan aldrig blifva helt och hållet känslolös och döf för sitt eviga och sanna väl.

Synd är hvarje fri handling, som företages oaktadt medvetandet om hennes strid mot förnuftet. Då synd mer afser maximen än gärningen, har man stundom tagit synd i så vidsträckt betydelse, att man därmed har menat människans genom synden gifna ofullkomlighetstillstånd i det hela eller det tillstånd, i hvilket den osedlige befinner sig och som är följd däraf, att han har missbrukat sin moraliska frihet. I sin fullständighet fattad är synden den osedliga funktionen, betraktad såsom ett handlingssätt, som utgår från den osedliga karaktären och lasten, som är fordradt af den osedliga lagen och

oändamålsenliga, det ändamålslösa, som väl kan vara medel för
ett annat, men aldrig ändamål.

Den osedliga funktionen kan ses från trenne synpunkter
eller såsom framträdande i trenne hufvudformer, som äro mot-
satta den sedliga funktionens hufvudformer. Den osedliga
funktionen kan nämligen betraktas dels såsom last, dels såsom
synd och dels såsom opus immorale eller malum morale. Lasten
är osedlig anda och osedlig sinnesförfattning eller den anda
och sinnesförfattning, som är följd däraf, att människan är osed-
lig karaktär. Lasten är den mot förnuftet stridande anda och
sinnesförfattning, som är källa till ett förvändt och osedligt lif.
Eller, lasten är den osedliga funktionen betraktad såsom en
konstant viljeriktning på en mot förnuftet stridande maxim.
I sin fullständighet fattad är dygdens konträra motsats lasten
den osedliga funktionen, betraktad såsom en konstant vilje-
riktning, hvars subjekt och grund är den osedliga karaktären,
hvars innehåll eller objekt är den sinnliga lycksalighetsmaximen
och i hvilken de syndiga handlingar, som öfverensstämma med
den osedliga lagen företagas och de onda verk, opera immoralia
som äro momenter af det osedliga ändamålet, fullbordas. Lasten
förutsätter att människan kan uppställa maximer för sitt lif och
är konstant och perdurerande.

Lasterna indelas i estetiska, praktiska och teoretiska. La-
sten är det ena eller det andra allt efter som den är riktad på
någon form af vare sig estetiskt, praktiskt eller teoretiskt sinn-
ligt lif, som blifvit satt såsom det högsta eller såsom ändamål
och för hvilket allt annat, äfven det förnuftiga, endast är me-
del. Den estetiska lasten är vällust i alla dess former eller
sinnlig njutning. De praktiska lasterna äro 1) *girighet*, 2) *makt-*
eller härsklystnad och 3) *ärelystnad*, *äregirighet*. Girigheten af-
ser egendom och egendomsförvärf utan att det sker såsom me-
del för förnuftiga ändamål. De tvänne andra praktiska lasterna
afse personer och ett visst förhållande till dessa, antingen för
att härska öfver dem eller vinna anseende ibland dem. Äfven
de praktiska lasterna gå ytterst ut på njutning. Äfven det
nyttiga är för den sinnliga och syndiga människan ett medel

ör njutning. Hvilket är motivet, hvarför den osedliga människan eftersträfvar det nyttiga i alla dess former? Hon kan icke uppgifva något annat högsta motiv än att det behagar henne eller att hon därigenom vinner njutning.

Last i teoretisk mening innebär, att människan väl skaffar sig vetande och insikt, men endast såsom medel för egoistiska syften. Man använder vetande såsom medel för sinnliga ändamål eller såsom medel för den sinnliga lycksaligheten. Med sinnlig lycksalighet förstår man den form af sinnligt lif, som människan sätter såsom den högsta eller såsom ändamål och för hvilken allt annat endast är medel. Alla sinnliga krafter och verksamheter bestämmas nu i harmoni med det sinnliga ändamålet och så, att de gå ut på dess vidmakthållande och fulländning. — Äfven vetande och kunskap böra användas såsom medel för förnuftiga ändamål. Empiriskt vetande är medel för rationellt eller förnuftigt vetande, hvilket, i likhet med allt, som är förnuftigt, är ändamål i sig eller självändamål. Empiriskt vetande är villkor och förutsättning för utvecklingen af människans medvetande om det osinnliga och förnuftiga, som således är dess ändamål. Den, som i annat syfte förvärfvar sig vetande och kunskap, är osedlig eller har last. För den lastfulle är dygden antingen indifferent, föraktad eller (i sina fordringar, ehuru aldrig i och för sig) hatad. Människan måste alltid erkänna det förnuftigas företräde framför sinnligheten och hon kan aldrig blifva helt och hållet känslolös och döf för sitt eviga och sanna väl.

Synd är hvarje fri handling, som företages oaktadt medvetandet om hennes strid mot förnuftet. Då synd mer afser maximen än gärningen, har man stundom tagit synd i så vidsträckt betydelse, att man därmed har menat människans genom synden gifna ofullkomlighetstillstånd i det hela eller det tillstånd, i hvilket den osedlige befinner sig och som är följd däraf, att han har missbrukat sin moraliska frihet. I sin fullständighet fattad är synden den osedliga funktionen, betraktad såsom ett handlingssätt, som utgår från den osedliga karaktären och lasten, som är fordradt af den osedliga lagen och

med hvilken åsyftas förverkligandet af det moraliskt onda och dess innehåll, opera immoralia. Synden blir närmare bestämd och skild från allt annat därigenom, att man dels anger det subjekt, hos hvilket den är bestämning, dels den grund, från hvilken den framgår och dels det ändamål, som med densamma åsyftas. På grund häraf är synden den osedliga funktionen, fattad såsom en handling, hvars subjekt är den osedliga karaktären, hvars grund är den osedliga lagen och hvars ändamål är det moraliskt onda och dess innehåll, opera immoralia.

Med syndens straff får man icke förstå ett ondt, som tilldelades syndaren utöfver det onda, som ligger i den syndiga handlingen och såsom tillsats till detta och som icke vore en följd eller verkan af handlingen själf. Straff i denna mening är endast en öfverflyttning på synden af det strafflidande, som staten använder mot den brottslige för att rätta hans brottsliga vilja och hvilket strafflidande är skildt från hans brottsliga handling. Det onda, som man kallar syndens straff, är det lidande, som är följd af synden själf eller är det disharmoniska tillstånd, i hvilket syndaren försätter sig själf genom sina syndiga handlingar. Synden har till följd disharmoni i människans inre, disharmoni mellan sinnligheten och förnuftet och denna disharmoni kännes såsom en smärta eller såsom ett lidande. Detta lidande väcker behof af försoning, d. ä. en verksamhet, som utgår från Gud och de högre förnuftiga väsendena för att negera detta onda och försätta människan i harmoniskt förhållande till de makter, med hvilka hon genom synden har kommit i strid. Den objektiva försoningen är de högre förnuftiga väsendenas verksamhet för att förhjälpa syndaren från det disharmoniska tillstånd, i hvilket hon har kommit genom synden, och den subjektiva försoningen är verkan eller resultatet af denna verksamhet hos syndaren själf eller den frid och harmoni med de förnuftiga väsendena, som härigenom hos honom kommer till stånd. Och äfven straffet är, såvida det rätt fattas, ingenting annat än de olika sidorna af denna försonande verksamhet och således icke något ondt. För att den subjektiva försoningen å människans sida skall komma

till stånd förutsättes, att hon omvänder sig och bättrar sitt syndiga lefverne eller att hon upptager förnuftet såsom högsta bestämningsgrund i sin vilja och blir verksam såsom dess organ. Försoningen kan sägas vara trefaldig, nämligen dels med staten och hans lag, hvilket sker genom det juridiska straffet, dels med Gud och den gudomliga lagen och dels med den etiska lagen. De bägge senare formerna af försoning sammanfalla till en och ske genom en inre, i förnuftet försiggående verksamhet samt å människans sida genom bättring. Allt annat, som man har inlagt i försoningen, är endast superstition samt en förblandning af den yttre och juridiska.

Om syndens indelning.

Synden indelas 1) efter innehållet eller objektet eller efter de olika förnuftiga väsenden eller lagar, mot hvilka handlingen är stridande och för hvilka handlingen utgör ett bestämdt hinder, i a) *synder mot människan själf, peccata individualia*, b) *synder mot andra, peccata socialia* och c) *synder mot Gud, peccata divina*. Dessa synder äro handlingar, som hindra och hämma förnuftet i olika afseenden. Peccata individualia äro stridande mot människans eget förnuftiga väsende och hinderliga omedelbart för dess aktualisation i och för människan och därigenom medelbarligen äfven för aktualisationen af andra former af det förnuftiga. Peccata socialia äro stridande mot andra människors och samhällens förnuftiga väsenden och hinderliga för deras aktualisation. Peccata divina slutligen äro stridande mot den gudomliga viljan och hinderliga för det religiöst godas förverkligande.

2) till formen i a) *peccata omissionis,* som äro låtanden eller som innebära ett försummande af något, som af lagen är befallt och b) *peccata commissionis*, som äro ett görande af något, som af lagen är förbjudet. Peccata commissionis äro mer syndiga eller ådraga människan mer skuld såsom 1) innebärande ett positivt val af det orätta handlingssättet bland de handlin-

gar, som äro möjliga och 2) såsom ej blott icke befordrande utan skadande och motverkande förnuftet eller det moraliska riket.

3) efter motivet i a) *uppsåtliga synder* och b) *svaghetssynder.* De förra äro synder mot lagen eller synder, som företagas i positivt ond afsikt. De senare ske af bristande kraft hos viljan, ehuru man i allmänhet respekterar lagen. I förra fallet är viljan afsiktligen riktad mot lagen. I senare fallet åter är viljan icke nog fast riktad på lagen. Eljest kan man ock säga, att synd i vidsträckt bemärkelse kan begås af tvänne grunder, nämligen dels af felaktig teoretisk öfvertygelse och dels af ond sinnlig vilja. I förra fallet grundar sig synden icke på något osedligt motiv och icke häller är den uttryck af någon osedlig sinnesförfattning. Men människan har dock äfven här skuld, såvida det har varit för henne möjligt att hafva en annan och bättre teoretisk öfvertygelse. Människan har skuld för sin öfvertygelse, emedan äfven öfvertygelser, åtminstone medelbart äro beroende af den fria viljan. Synder åter, som grunda sig på omedelbart ond sinnlig vilja, ha dels utgått från ett osedligt motiv och dels äro de uttryck af en osedlig sinnesförfattning. Synder, som grunda sig på omedelbart ond sinnlig vilja kunna begås dels a) af bristande insikt om det orätta i handlingen, då denna insikt har varit möjlig och fordrad, dels b) af bristande uppmärksamhet och af bristande kraft hos viljan och dels slutligen c) af positivt ond afsikt. De första slagen af synder kallas svaghetssynder och det sista slaget kallas uppsåtlig synd. De uppsåtliga synderna förutsätta, att samvetet icke är aktuellt och verksamt, ty så snart samvetet är verksamt begår människan inga uppsåtliga synder utan endast svaghetssynder, emedan samvetet är en återhållande och frälsande makt.

Graderna i synden äro 1) om motståndet mot de syndiga motiverna är otillräckligt eller utgår från ännu otillräcklig vilja; 2) om motståndet mot de onda och sinnliga motiverna uteblir; 3) om en positiv lust finnes att synda vare sig i ett speciellt fall eller i allmänhet. Oöfvervunna ofullkomligheter,

som icke bero af den fria viljan, äro fel, vitia, men icke synder, peccata.

Hvilka äro syndens attributer?

1) självförstörelse och självmotsägelse.

2) köttslighet, köttsligt sinne såsom innebärande frånvaro af det andliga, eviga och substantiella.

3) ändamålslöshet, emedan det sinnliga aldrig kan vara ändamål, och följaktligen desorganisation, vanmakt och hämning af lif.

4) ett ofritt lif, slafsinne, människan är slaf under sinnligheten eller under för hennes egentliga väsen främmande makter.

5) Ett lif utan tillfredsställelse och harmoni eller ett lif utan lycksalighet.

Hvilka äro syndens följder?

1) Syndaren aflägsnar sig allt mer från det goda; förnuftet blir mer och mer potentiellt hos syndaren.

2) samvetet höres mindre lifligt; sinnligheten ensam är aktuell.

3) Syndaren förlorar mod och hopp till bättring; de andliga krafterna aftaga; han känner sig mer och mer vanmäktig i det andliga och goda.

4) Desperation, förtviflan, total disharmoni och olycksalighet, emedan syndaren finner sig vara öfvergifven af Gud och det gudomliga.

Om opus immorale eller malum morale.

Den tredje synpunkt, från hvilken den osedliga funktionen kan betraktas är såsom opus immorale eller malum morale. Med opus immorale förstår man den osedliga funktionen, betraktad såsom ett från last och synd framgånget sedligt ondt verk, genom hvilket någon form af det förnuftsstridiga lif, som ingår i det moraliskt ondas totalitet, har blifvit förverkligad. En enda osedlig handling kan betraktas såsom ett malum mo-

rale, såvida hon ses från objektiv synpunkt eller såsom ond gärning. Vidare kunna äfven en mångfald af osedliga handlingar betraktas såsom ett malum morale. Handlingarna ses nu såsom resultater eller omedelbara produkter af last och synd. Slutligen kan ock den syndiga människans lif i det hela betraktas såsom ett enda malum morale.

Malum morale indelas 1) i *malum morale singulare,* såvida det har sin princip i människan själf eller är produkt af hennes egna sinnliga krafter och såvida hon har förverkligat sig själf i strid mot förnuftet. Malum morale singulare är sålunda den omedelbara produkten af de osedliga handlingar, genom hvilka människans eget väsen har blifvit motverkadt 2) i *malum morale sociale,* såvida det är produkt af flere människors samfälda verksamhet och är den omedelbara produkten af de osedliga handlingar, genom hvilka ett för flere gemensamt förnuft, samhällets, har blifvit motverkadt. Något opus immorale totale eller universale kan icke antagas, emedan det onda är ett accidentellt, som är bestämdt att gå under.

Om imputation.

Innan vi gå att angifva imputationens betydelse och former, ha vi att bestämma vissa begrepp, som med imputationen ega ett visst sammanhang. Med värde förstår man, att en sak intar ett sådant förhållande till ett väsendes ändamål, att hon är enlig med och befrämjar detsamma. Och då ändamål sammanfaller med det goda, så kan värde äfven sägas vara en saks egenskap att befrämja det goda. Värde är således en saks samstämmighet med det goda i vidsträckt bemärkelse eller med det väsendes ändamål, för hvilket värdet är gifvet. Värde förutsätter dels något, som har värde, dels någon, för hvilken värdet är gifvet och dels slutligen ett mått, efter hvilket värdet bestämmes. Ovärde är motsatsen. Ovärde är en saks egenskap att hindra eller motverka ett ändamål. Quantum af det goda hos en sak är dess värde och ovärde är motsatsen.

Värde kan dels vara *absolut* och dels *relativt värde* och dels subjektivt och dels objektivt värde. Absolut värde har det, som befrämjar det absolut goda; relativt värde däremot har det, som endast befrämjar det relativt goda.

Hvad har absolut värde för människan eller absolut lifsvärde? 1) det i och för sig goda för människan eller hennes sanna och eviga ändamål, hennes eviga lif och eviga salighet. 2) alla de handlingar och fria verksamhetssätt, som gå ut på detta ändamåls förverkligande. Men dessa handlingar sammanfalla med ändamålet själft eller äro det eviga ändamålet, sedt i dess succederande momenter eller i dess aktuella framträdande för människan. 3) alla de organer, som verka för detta ändamål eller själens krafter och kroppens lemmar och 4) alla de medel, som tjäna detsamma. Men organerna och medlen få sitt värde af ändamålet, såvida de öfverensstämma med detsamma. Tänkes det förnuftiga ändamålet bort från organerna och medlen eller från det sinnliga lifvet i det hela, så förlora de därmed allt egentligt lifsvärde för människan. Ändamålet helgar sålunda medlen, ehuru icke hvilka medel, som hälst, utan endast de medel, som äro enliga med ändamålet och som äro af detsamma fordrade. Det objektiva värdet bestämmes efter begrepp eller efter det, som är hos alla lika. Subjektivt värde bestämmes efter känsla och föreställning, som äro olika hos hvar och en.

Det goda i vidsträckt bemärkelse för människana kan af henne förvärfvas och det onda ådragas på trenne sätt, nämligen 1) genom lycka eller naturhändelse, 2) genom egen verksamhet och 3) genom skänk eller genom andras åtgörande.

Den handling, genom hvilken ett absolut godt förvärfvas och som således har absolut värde kallas förtjänst i moralisk bemärkelse. Värde har vidsträcktare betydelse än förtjänst. Så ock ovärde i förhållande till förtjänstens motsats. Endast handlingar utgöra förtjänst, men värde ha äfven organer och medel, såvida de äro enliga med det absoluta ändamålet. Motsatsen till förtjänst, kallas skuld i moralisk bemärkelse. Den handling, genom hvilken ett absolut godt motverkas eller för-

summas kallas skuld. Skuld innebär, att man icke har uppfyllt sin förbindelse eller att det är något, som varit fordradt och som man har varit skyldig att fullgöra, men som man har försummat och nu står man i skuld eller är såsom en gäldenär.

Det goda och förtjänsten stå naturligen i proportion till hvarandra, hvilket alltid är händelsen vid det moraliskt goda, som alltid sammanfaller med förtjänsten och tvärtom. Handlingens värde afgör här äfven det godas. I moraliskt afseende sammanfaller förtjänsten med det goda, emedan förtjänsten här är den handling, genom hvilken det förnuftiga ändamålet vinnes och emedan hvarje sådan handling är ändamålet självt, sedt i dess verksamhet eller utveckling i och för människan.

Förtjänst kan icke tillkomma Gud, som icke behöfver förvärfva det goda, såsom förhållandet är med oss människor. Gud är eller innehåller all sann godhet och detta af evighet. Följaktligen behöfver han icke förvärfva det goda. Oändlig förtjänst och skuld äro otänkbara. Grader finnas i förtjänsten och så äfven i skulden.

Hvilka äro normerna för bestämmandet af förtjänstens och skuldens grad? Förtjänstens grad bestämmes af förhållandet mellan den självverksamhet, styrka och energi, som viljan har ådagalagt och som under samma förhållanden ha varit för henne möjliga. Häraf följer 1) att ju större möjlighet, som ha förefunnits att förverkliga det goda eller ju lättare detta har varit, desto mindre är förtjänsten och tvärtom, så att ju svårare det har varit att göra gällande och utföra det förnuftiga, desto större är förtjänsten, såvida detta det oaktadt har skett. 2) att ju större hinder, som varit att öfvervinna för att det goda skulle kunna utföras i världen, desto större är förtjänsten och tvärtom. Den, som i gynsamma förhållanden har uträttat det goda, har mindre förtjänst, men desto större skuld, om han det oaktadt cke har deltagit i det goda.

Skuldens grad bestämmes af förhållandet mellan viljans overksamhet i det goda och den självverksamhet, som varit möjlig

och af förnuftet fordrad. Om mycket har varit fysiskt och kosmiskt möjligt och af förnuftet fordradt, men viljan det oaktadt har varit overksam i det goda, så är skulden så mycket större. Har åter mindre varit möjligt och fordradt, så är ock skulden mindre. Vid moralisk förtjänst och skuld inverka icke direkt de yttre följderna och det kosmiskt goda vid dessa. Däremot kunna de medelbart inverka om de på förhand ha varit insedda och vare sig underlättat eller försvårat handlingens företagande. Viljans moraliska beskaffenhet bestämmes icke efter resultatet eller utgången.

Med imputation i högre och egentlig bemärkelse förstår man ett omdöme, genom hvilket a) en person förklaras vara fri orsak till sina handlingar och genom hvilket b) deras förtjänst eller skuld samt därmed ock c) personens moraliska värde eller ovärde bestämmes. Imputationen är icke blott ett omdöme utan till och med en syllogism och en sammansatt sådan.

Hvilka kunna imputeras? Endast de, som ega förnuftets och den fria viljans bruk. Det är den moraliskt fria viljan, som imputeras. De, som icke imputeras, äro de, som ännu icke ha utvecklat sig till aktuellt fria viljor. Det outvecklade barnet imputeras icke, emedan det saknar frihet och icke heller idioter eller galningar. Så snart friheten vare sig genom psykiska eller fysiska orsaker bortfaller, så upphör äfven imputationen.

För hvad imputeras människan? 1) för allt, som kunnat och bort bestämmas af förnuftet, hvilket afgöres genom förenadt afseende på naturlagen och sedelagen. Naturlagen bestämmer hvad som är fysiskt möjligt, sedelagen hvad som är moraliskt möjligt och fordradt. 2) för allt, som har blifvit bestämdt eller icke bestämdt af förnuftet. Man imputeras således för handlingar eller för det, som beror af vår egen moraliskt fria själfbestämning. Man imputeras således icke för det ofria och icke häller för en annans handlingar, såvida man icke på något sätt i dem har tagit del.

Om Forum imputationis.

Med forum imputationis förstår man den person, som har rätt och makt att imputera och att bestämma imputationens följder. Fora imputationis har man indelat i 1) *forum divinum* och 2) *forum conscientiae*. Men det är endast i oegentlig mening, som dessa kunna kallas fora imputationis. Gud dömer icke eller är ingen domare. Det är endast medelbart, som Gud dömer människan. Gud dömer människan i och genom sitt ord eller i och genom det mänskliga förnuftet, i och genom sina organer. Forum divinum ha vi endast att betrakta såsom det ideal, till hvilket alla mänskliga former af forum imputationis ha att aproximera sig. Till begreppet om ett sådant idealiskt eller fullkomligt forum imputationis hör 1) att det imputerar omedelbart efter viljans riktning och detta med full visshet och rättvisa och utan afseende på yttre följder, effekter och resultater. Dessa yttre följder kunna äfven vara ofritt gifna samt gifna genom orätta medel; och 2) att det ser mer på personens värde eller ovärde i det hela än på speciella handlingar.

Forum conscientiae följer visserligen ock samma grunder, men med mindre visshet och rättvisa. Detta forum kan endast mer eller mindre närma sig idealet. Forum conscientiae räknar a) till förtjänst hvarje handling, vid hvilken man varit medveten om moraliska motiver samt räknar till skuld äfven illegala handlingar, vid hvilka förnuftets bruk icke har varit omöjligt, och b) dömer efter generella regler, utan att alltid taga i betraktande de speciella omständigheterna vid handlandet eller hela den situation, i hvilken detta sker och afser c) mer de speciella handlingarnas värde eller ovärde än personens totala värde eller ovärde. Människan är mer utsatt för fara att begå misstag, när hon dömer öfver en annans handlingar än när hon dömer öfver sina egna. Människan känner i senare fallet äfven de motiver, som ha bestämdt hennes handlingar, hvilket icke alltid är fallet, när hon dömer öfver en annans handlingar. Därför gäller regeln att vara sträng mot sig själf,

men mild mot andra, ehuru icke till slapphet. Då man talar om forum conscientiae, så kan därmed icke menas, att samvetet dömer. Detta är omöjligt, emedan samvetet är en känsla. Samvetet kan endast vara en ledning vid imputationen.

Den riktiga indelningen af fora imputationis äro i a) *forum imputationis ethicum* och b) *forum imputationis juridicum*, allt efter som det är en privat eller publik person, som dömer och allt efter som lagen, efter hvilken imputationen sker, är sedelagen eller rättslagen. Forum imputationis juridicum syftar på statens domsrätt öfver statsborgaren och hör till rättsläran. Forum ethicum indelas vidare i a) *forum ethicum internum* och b) *forum ethicum externum*. Vid forum ethicum internum är det den handlande själf, som efter sedelagen såsom norm dömer öfver sina egna handlingar. Emedan omdömet här fälles efter samvetets vittnesbörd har man kallat detta forum forum conscientiae och emedan samvetet har blifvit kalladt Guds röst hos människan, så har man äfven kallat det forum imputationis divinum. Vid forum ethicum externum dömer människan öfver en annans handlingar. En yttre betraktare fäller här efter sedelagen ett imputerande omdöme om en medmänniskas handlingar eller om hennes moraliska förhållanden. Här kunna lätt misstag begås, emedan den dömande icke känner alla de omständigheter och förhållanden, som varit gifna för den handlande och icke förmår se hans handlingar i sammanhang med den konkreta idéen; icke heller känner han de motiver, som varit gifna för den handlande och slutligen icke heller de föregående handlingar, af hvilka hans närvarande handlingar varit betingade o. s. v.

Vid forum juridicum bedömas handlingar till förtjänst eller skuld i juridisk bemärkelse. Här bedömas i synnerhet rättskränkningar och särskildt ett species af rättskränkningar, som kallas brott och som innebära fara för staten och för hans rättsliga ändamål. Här afses omedelbart endast yttre handlingar. När fråga är om brott skall vid forum juridicum ådagaläggas 1) att en brottslig handling är begången, 2) att hon är begången af den, som imputeras eller af den anklagade, 3) om den

brottsliga handlingen är företagen med eller utan ond afsikt, d. v. s. om hon är dolus eller culpa, 4) i hvad grad personen är farlig för staten samt 5) med afseende härpå hvilket medel, som befinnes vara lämpligt för att förändra eller rätta hans vilja.

Hvilka äro följderna af forum imputationis ethicum internum?

1) Människan erfar en känsla af aktning för sig själf, om hon imputerar sig såsom sedlig. En sådan känsla kan endast framkallas af förnuftet och af det, som är bestämdt af förnuftet. En sådan känsla kan icke framkallas af någonting sinnligt. Det i sinnligt afseende intelligenta och stora kan framkalla beundran, pris och berömmelse, men icke aktning, såvida det icke är bestämdt af förnuftet. Imputerar sig åter människan till skuld, så erfar hon en känsla af förakt för sig själf, af självförakt, emedan hon har handlat i strid mot förnuftet.

2) får hon kärlek till det goda och förnuftiga, om hon imputerar sig såsom sedlig, samt hat och afsky för det förnuftiga eller för dess fordringar, om hon imputerar sig såsom osedlig.

3) erfar hon inre harmoni och tillfredsställelse eller samvetsfrid, om hon är sedlig och disharmoni, otillfredsställelse och samvetskval, om hon är osedlig.

4) erfar hon sedlig lycksalighet såsom sedlig och sedlig olycksalighet såsom osedlig.

Följderna af forum ethicum externum äro aktning för andra, om de äro sedliga och missaktning och förakt för dem, om de äro osedliga.

Följderna af forum juridicum äro belöningar och straff i juridisk bemärkelse. Det juridiska straffet afser att rätta den brottsliges sinnliga vilja, hvilket sker genom ett sinnligt lidande såsom medel, rättelsemedel eller straffmedel. Straffet är statens verksamhet för att genom ett sinnligt lidande såsom medel åstadkomma en sådan förändring i den brottsliges sinnliga vilja, att han blir juridiskt obrottslig, d. v. s. att han blir vänd från brott och riktad på rätten samt verksam inom dess gränser eller, om detta visar sig vara omöjligt, att han förlorar förmågan att begå brott. Lidandet är sålunda ett medel, som

staten använder för att betaga den brottslige lusten eller förmågan att begå brott.

Antagandet att af den moraliska imputationen äfven framginge yttre följder och att dessa vore bestämda af Gud eller ytterst i honom hade sin princip, grundar sig på superstition samt på en sammanblandning af den moraliska och den juridiska imputationen. Det finnes ingen form af det onda, som kan härleda sig från Gud. Såsom själf varande absolut god kan han icke vara grund till annat än det goda. Då Gud icke står i något förhållande till det sinnliga, så kan han hvarken gifva sinnliga belöningar eller straffa förmedelst sinnligt lidande. Enligt satisfactio vicaria antages, att synden kräfver ett yttre strafflidande, ett malum externum och att detta vore nödvändigt för att den konflikt, som eger rum mellan Guds godhet och rättfärdighet, skulle blifva utjämnad samt att detta strafflidande äfven kunde öfvertagas och utstås af en annan, af en vicarie i syndares ställe, hvarigenom en utväg blefve öppnad och beredd för desse att blifva försonade med Gud. Men denna lära är i sin helhet förkastlig. Gud fordrar af syndaren endast, att han omvänder och bättrar sig och att han i sin vilja upptager de motiver till bättring och till frälsning från synden och dess följder, som äro gifna i världen, hvartill i första rummet hör den sanne religionsstiftarens person samt den lära och det lif och lifsinnehåll, som hos honom framträder.



Upsal. tr. [illegible]

